

قضايا المنهجية

في العلوم الإسلامية والاجتماعية

إعداد

د. غـازي عناية	د. أحمد عروة
د. فوقيـة حسن	د. أحمد فؤاد باشا
د. محمد أمزيان	د. عبد الحميد مذكور
د. محمد عبد الستار نصار	د. علا مصطفى أنور
د. محمد علي محمد الجندى	د. على جمعة محمد
د. محمد عمارة	د. عماد الدين خليل

د. مصطفى عشوى

تحرير

د. نصر محمد عارف

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

القاهرة

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

المشاركون

- | | |
|--|---------------------------|
| أستاذ بجامعة الجزائر | ١.د. أحمد عروة |
| أستاذ الفيزياء ، كلية العلوم ، جامعة القاهرة | ١.د. أحمد فؤاد باشا |
| أستاذ الفلسفة، كلية دار العلوم | ١.د. عبد الحميد مدكور |
| خبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناائية | ١.د. علا مصطفى أنور |
| أستاذ أصول الفقه ، جامعة الأزهر | ١.د. على جمعة محمد |
| أستاذ التاريخ الإسلامي ، جامعة الموصل | ١.د. عماد الدين خليل |
| أستاذ بجامعة الجزائر | ١.د. غازي عناية |
| أستاذ الفلسفة ، كلية البنات | ١.د. فوقية حسين محمود |
| أستاذ بكلية الآداب ، الرباط | ١.د. محمد أمزيان |
| أستاذ العقيدة ، جامعة الأزهر | ١.د. محمد عبد الستار نصار |
| أستاذ الفلسفة ، كلية الدراسات العربية، جامعة المنيا | ١.د. محمد على الجندي |
| مفكر إسلامي | ١.د. محمد عمارة |
| أستاذ علم النفس ، الجامعة العالمية الإسلامية ، ماليزيا | ١.د. مصطفى عشوي |

قضايا المنهجية فى العلوم الإسلامية
والاجتماعية

الطبعة الأولى
(١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن
آراء واجتهادات مؤلفيها

(سلسلة المنهجية الإسلامية ؛ ١٢)

© ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م

جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

٢٦ ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة .

عارف ، نصر محمد (محرر)

قضايا المنهجية فى العلوم الإسلامية والاجتماعية /

تحرير نصر محمد عارف ، - ط١ . - القاهرة :

المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٦

٤٢٣ ص ؛ سم . - (سلسلة المنهجية الإسلامية ؛ ١٢)

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .

تدمك ٢ - ٦٣ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧ .

١ - طرق البحث ١ - العنوان .

رقم التصنيف : ٠٠١.٤

رقم الإيداع : ١٥٩١ / ١٩٩٦

المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقديم : بقلم د. نصر محمد عارف	٧
المحور الأول : إبستمولوجيا العلم والمنهج	١٥
- إبستمولوجيا العلم ومنهجية في التراث الإسلامي . د. أحمد فؤاد باشا	١٧
- التقسيم الإبستمولوجي - المنهجي لمساهمات العلماء المسلمين	
وإضافاتهم في العلوم الرياضية والطبيعية . د. محمد علي محمد الجندي ...	٣١
- نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي . د. أحمد فؤاد باشا	٦٧
- تلازم الموضوعية والمعارية في الميثودولوجيا الإسلامية . د. محمد أمزيان	٨٥
- المناهج بين النظريتين الأحادية والتعددية . د. محمد علي محمد الجندي ...	١٠٣
- عناصر المنهج العلمي في القرآن والسنة . د. غازي عناية	١٤٧
المحور الثاني : قضايا إشكالية في المنهجية	١٨١
- أزمة المنهج في العلوم الإنسانية . د. علا مصطفى أنور	١٨٣
- نقد مناهج العلوم الإنسانية ، وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم	
الإنسانية د. محمد أمزيان	٢٠١
- العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير الأيديولوجي .	
د. مصطفى عشوى	٢٤٣
- منهج في التعامل مع المصطلحات . د. محمد عمارة	٢٥٥
- المنهج العلمي والروح العلمية عند ابن خلدون . د. عماد الدين خليل	٢٦٥
المحور الثالث : المنهج في العلوم الإسلامية	٢٨٧
- المنهجية الاستدلالية في القرآن للرد على خصوم الإيمان . د. أحمد عروة ...	٢٨٩
- منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي الحاضر .	
د. محمد عبد الستار نصار	٣٠٥
- منهج المسلمين في علم الكلام . د. فورية حسن	٣٣٣
- قضية تجديد أصول الفقه . د. علي جمعة محمد	٣٥٣
- المنهجية في علم أصول الفقه . د. عبد الحميد مذكور	٣٩٣

مقدمة

بداية ينبغي التأكيد أن غاية مثل هذه الندوات طرح المحددات العامة لقضية المنهجية Methodology - فى النسق المعرفى الإسلامى - للنقاش المتصل المتواصل مع "الذات" المفارقة فى الزمان ، و" الآخر " المغاير فى المكان بغية الوصول إلى تقديم إطار عام للمنهجية القائمة على معطيات النموذج المعرفى الإسلامى ، التى تقود العقل وتحدد خطواته الموصلة إلى أدنى ضوء من نور الحقيقة ، التى ينبغى التسليم بأنه لا يمكن الإمساك بتلابيبها أو الإحاطة بها لأنها نهاية الوجود المستحيل وصوله من الموجود ، ولأنه فوق كل ذى علم عليم ، وبعد علم كل عالم دائماً الله أعلم .

وحيث أن موضوع المنهجية ، موضوع معقد فى طبيعته ، نظراً لتعدد أبعاده ، وتنوع زوايا النظر إليه ، واختلاف الرؤى والمنظورات عند التعامل معه ، وإكونه الموضوع الأساسى فى بنية أى نسق معرفى ، والمقدمة الضرورية لتأسيس أى علم من العلوم ، والشروط اللازمة لسلامة التفكير ودقة البحث وإصابة النتائج والخلاصات ، نظراً لكل ذلك سوف يقتصر تناول هذا الموضوع على إثارة أهم القضايا والإشكالات فى هذه القضية ، بصورة تثير فى الأذهان أسئلة أكثر مما تقدم إجابات محددة ، تدفع للقلق والتفكير أكثر مما تؤدي إلى الراحة الفكرية والاطمئنان العلمى .

وقبل الدخول إلى رحاب قضايا المنهجية ينبغي تقديم مقدمات ثلاث ، ينبغى اتخاذها أساساً للبحث ومنطلقاً للفهم وضابطاً لحدود القضية وتفرعات هذه المقدمات هى :-

أولاً : أن المنهجية لا توصف بالإسلامية ، لأنها بحث فى الوسائل ، والوسائل عامة تقل فيها عناصر الخصوصية أو كما يقول الإمام السيوطى فى " الأشباه والنظائر فى فقه الشافعية " : " إنه " يفتقر فى الوسائل مالا يفتقر فى المقاصد " ومن ثم فوصف الإسلامية ينبغى ، أو يجدر أن يوسم به النموذج المعرفى أو النظام المعرفى أو النسق المعرفى ، لأنه هو الأساس الذى تبنى عليه المنهجية فتتساب مسلماته ، وفرضياته ومعاييره ورؤيته للعالم : إنسان وكون وحياة وإله فوقهم فى جميع أبعاد المنهجية ووسائلها وقواعدها وأطرها التحليلية والتفسيرية وأدواتها . فتصبغها بصبغة هذا النموذج أو ذاك ، ومن ثم فنفس المنهجية إذا تم إدماجها فى نموذج معرفى معين فإنها ما تلبث وإن تلبس به وتكون على شاكلته ، والمتأمل فى الفلسفة التى حكمت بدايات تعامل الغرب مع العلوم الإسلامية سواء فى تعاملهم مع مقدمة ابن خلدون أو علم أصول الفقه ومناهجه ، يلحظ أنه تم نقل المنهجية دون نموذجها المعرفى ومن ثم أدمجت فى نموذج معرفى مغاير لها فأصبحت غير ذاتها وتحولت إلى نسيج جديد .

ثانياً : أن المنهجية والمنهج ليسا حقيقة واحدة وإنما أحدهما يمثل إطاراً للآخر ، فالمنهجية Methodology هي العلم الذي يدرس كيفية بناء المناهج واختبارها وتشغيلها وتعديلها ونقضها وإعادة بنائها ، يبحث في كلياتها ومسلّماتها وأطرها العامة ، فهو الواصلة ما بين النموذج المعرفي والمناهج Methods ؛ التي تمثل الوسائل والطرائق التي تستخدم للوصول إلى الحقيقة ويسلكها العقل البشري لكشف غوامض الوجود وفك أسرارهِ والاقترب من حقائقهِ . ومن ثم فهي أدوات للتفكير ، وإجمع الحقائق وتحليلها وتفسيرها وفهمها ، ولذلك فإن النقاش في هذا السياق منصرف إلى المنهجية وليس المناهج ، مع التأكيد أن فهم المنهجية في النسق المعرفي الإسلامي لا يمكن أن يتحقق بدون تحديد وتحليل المناهج المختلفة التي سلكها العقل المسلم في مختلف العلوم والفنون .

ثالثاً : أن المنهجية علم يدرس الـ " كيف " أي علم يسيطر عليه سؤال أداة الاستفهام فيه هي " كيف " وليس ماذا أو لماذا أو أين . . . إلخ . فهو يشغل دائماً بمناقشة الكيفية التي يمكن من خلالها الوصول إلى كذا أو فهم كذا . . . إلخ ، فعلى سبيل المثال لا يهتم بماهية العلاقة بين الوحي والوجود أو ضرورتها أو شرعيتها أو أهميتها ، وإنما ينصرف بالأساس إلى كيفية الدمج بين القراءتين لتحقيق أفضل فهم ممكن للواقع ونفس الأمر ، فكيف نستطيع الجمع بين القراءتين في هذا العلم أو ذاك وما هي الوسائل التي يمكن تطويرها لتحقيق ذلك .

وبعد تحليل تلك المقدمات الثلاث وتمحيصها وإعطائها حقها في الحوار الفكري المفعم بالفكر يمكن الانتقال إلى الأبعاد الأساسية لقضية المنهجية والتي يمكن القول أنها تدور حول العناصر الآتية : -

أولاً : هناك جدل كبير حول تحديد علاقة المنهج بالعلم بالأحرى حول تعريف مفهوم العلم ، وقد انقسمت إسهامات المعاصرين من علماء مناهج البحث في الفكر الغربي إلى مدرستين : أولاهما : ترى أن العلم بموضوعه ؛ أي أن العلم يتحدد بذلك الكم من المعارف الذي يدرسه ويركّز فيه ، ومن ثم يكون علم التاريخ هو تلك الموضوعات والمعارف والمعلومات المتعلقة بمتتابع الحوادث وتطورها الزماني ، وهكذا علم الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الفقه أو الأصول . . إلخ ؛ وثانيهما : ترى أن العلم بمنهجه ؛ أي أن كم المعارف المتوفر في موضوع معين لا يؤسس علماً ، ولا ينتج معرفة علمية منظمة ، وإنما المنهج هو الذي يؤسس ذلك العلم ، فالتاريخ لا يكون تاريخاً إلا بمنهج التاريخ ، إلا فما الفارق بين علم التاريخ والأدب والقصة والسيرة الشعبية ، وما الفارق بين علم السياسة وكتابات الصحافة ، وما الفرق بين علم الفقه ، وآراء العامة وفتاوى الجهال . إن الفارق الأساسي هو وجود منهج ضابط يعطى للعلم صفته وماهيته ويحدد موضوعه وحقله ، والرأي الثاني هو الأجدر بالنظر والبحث والتفكير .

ثانياً : هناك تعدد فى الدلالة العربية لمفهوم المنهج ، خصوصاً فى الاستخدام المعاصر ، حيث نجد أنه يستخدم بدلالات متنوعة ، فتارة يكون مرادفاً للنموذج المعرفى والرؤية الكلية للإنسان والكون والحياة فيقال المنهج الإسلامى ، وأخرى يرادف موضوعاً أو تخصصاً علمياً فيقال المنهج الاقتصادى فى الإسلام أو المنهج السياسى فى الإسلام ، ويقصد به علم الاقتصاد أو علم السياسة عند المسلمين ، وثالثة يرادف المذهبية ، فيقال منهج المعتزلة أو الأحناف أو الحنابلة ، ورابعة يرادف أسلوب البحث الذى يتبعه فرد أو مفكر معين فيقال منهج ابن تيمية فى كذا، ونادراً ما يستخدم فى دلالة تقترب من المعنى الذى يركز على وسائل أو طرائق البحث العلمى ، وهذه قضية تحتاج أيضاً إلى ضبط لتحديد دلالة المصطلح بين المتعاملين به .

ثالثاً : ضرورة المنهجية ولزومية التفكير فيها وبها :

بداية ينبغى التأكيد على أن أى فكرة أو مقولة لكي تكون معرفة فلا بد أن تكون حقيقة ولا بد أن يكون هناك اعتقاد بأنها كذلك ، لذلك عرّف العلماء المسلمون العلم بأنه «الإدراك الجازم ، المطابق للواقع عن دليل » ، ويكون إدراكاً حتى لا يختلط بالشعور والإحساس والرغبات ، ويكون جازماً حتى لا يختلط بالظن والتوهم ، ويكون مطابقاً للواقع حتى لا يكون خيالياً أو وهمياً ، وعن دليل كى لا يقع المرء فى التقليد دون بيّنة . ومن ثم فالمنهجية مسألة تتعلق بكل تلك العمليات المعرفية التى تؤدى للوصول إلى معرفة حقيقية تلقى فى النفس يقيناً أنها كذلك .

وتنبع ضرورة المنهجية فى الموجبات التالية :

١- إن الواقع الإنسانى والاجتماعى متعدد متشابك تتداخل العوامل المؤثرة فيه والمكونة له ، وتتعدد بصورة تجعل من محاولة نقل صورة الواقع ، كما هى ، نوعاً من الروائية مفككة الحبكة أو نوعاً من القصص الشعبى خيالى المحور والفكرة ، لذلك فإن المنهجية إذا ما أحسنت صياغتها واختيارها تمكن الباحث من الدخول للواقع من أقرب الأبواب المؤدية للحقيقة ، وتعيد فرز الحقائق الواقعية وترتيبها وتحديد مقدماتها من نتائجها وتوضيح أيها يؤثر وأيها يتأثر . . . إلخ .

٢- إن تعقّد الواقع وتشابكه يفرض أيضاً ضرورة تحقيق التكافؤ ما بين المنهج والظاهرة موضع البحث ، بحيث يكون المنهج مناسباً لفهم الظاهرة ونقلها كما هى دون أصطناع لها أو اجتزاء منها أو بتر لبعض مكوناتها . وهذا الأمر تضبطه القواعد المنهجية التى بنى عليها المنهج ، ومن ثم فالظاهرة فرض المنهج الملائم لها وينبغى أن تكون هى الحكم فى اختيار المناهج .

٢- إن المنهج ليس وسيلة محايدة في تناول الموضوعات ودراستها وإنما هو إطار لا ينقل من الواقع إلا ما يتناسب معه ويكون على مقاسه ويدخل في تكوينه الداخلي ، ومن ثم تكون هناك ضرورة لتأسيس منهجية تنبثق عنها مناهج تتلاءم مع الظواهر والموضوعات النابعة من نفس فلسفة المنهجية موضع التحليل .

٤- أن ما ندركه من الواقع في أزمائه المختلفة وأماكنه المتباينة ليس هو الواقع ذاته وإنما هو خلاصة تفاعل عناصر ثلاثة : هي المسلمات الكامنة في أذهاننا أو هي المنهجية التي نعتمد عليها ، والأدوات أو المناهج المستخدمة في الدراسة والحقائق الواقعية ، وكل تلك العناصر تمر من خلال وسيط إنساني يختلف من شخص لآخر ومن بيئة لأخرى حتى لنفس الشخص ، ومن ثم فالبحث القائم على منهجية سليمة متسقة لا يعنى أنه ينقل الحقيقة كما هي بصورة كاملة . بل ينقل أقرب صورة منها ، ولا يعنى أنه يقول الكلمة الأخيرة في الموضوع وإنما يقول فيه قولاً قد يختلف عليه ومعه آخرون ، ومن ثم دائماً هناك « فوق كل ذي علم عليم » ودائماً نقول "والله أعلم" .

رابعاً : المنهجية فلسفة وإجراءات : الفلسفة تكمن في النموذج المعرفي والإجراءات هي المناهج والأدوات ، ولذلك ذكر في الفقرة السابقة أن المنهجية واسطة ما بين النموذج المعرفي والمناهج . وكون المنهجية فلسفة وإجراءات يترتب على ذلك مجموعة من النتائج أهمها :

أ- أن المناهج تستبطن فلسفتها ، وأن الإجراءات المنهجية والأدوات البسيطة تحمل في طبيعتها وثنائها فلسفة المنهجية التي نبعت منها وبنيت عليها ، ومن ثم لا يمكن التعامل معها على أنها محايدة ، فالمناهج السائد الآن في العلوم الاجتماعية من منهج إحصائي ، إلى دراسة حالة ، إلى وظيفي ، إلى طبقي ، . . . إلخ ، تحمل في جوهرها فلسفة معينة وليست أدوات محايدة .

ب- أنه يمكن الفصل بين المناهج أو الأدوات وبين الفلسفة الكامنة خلفها إذا ما أدرك الباحث المتضمنات الأيديولوجية ، والمسلّمات الإبيستمولوجية الكامنة خلفها .

ج- إن بناء فلسفة المنهجية خطوة أولى ضرورية سابقة على بناء أدواتها ومناهجها . أما محاولات البدء من الفرع قبل الأصل فلن تؤسس منهجية ، وإنما تطوّر أدوات منهجية قائمة لتتناسب بدرجة أو بأخرى مع الواقع موضع الدراسة .

خامساً : كما سبق القول فإن المنهجية تتكون من فلسفة وإجراءات ، ولكن هل هذا القول يكفي لتحديد أبعاد المنهجية ومكوناتها بصورة تحقق تمام الفهم وغاية الإحاطة

بالموضوع ، ومن المؤكد أن الإجابة بالنفى ؛ لأن القول بالفلسفة والإجراءات فيه تعميم واسع يحتاج إلى تفصيل ، سنوجزه فى التالى :

(١) الإطار المرجعى : وهو ذلك الجزء الحى الواعى من النموذج المعرفى الذى يكون حافزاً فى ذهن الباحث ، فيشكل رؤيته ويحدد مسلماته ومقولاته الكبرى . وهو ما أطلق عليه الأستاذ محمود شاكر مفهوم « ما قبل المنهج » .

(٢) تحديد المسلمات والافتراضات المنبثقة عن النموذج المعرفى والتي تمثل أساس المنهجية ، فلكل نموذج معرفى مسلماته ، ومعاييره ، وقواعده ورؤيته التي تميزه عن الآخر فهذه المسلمات والمعايير تشكل أساساً للمنهجية ، ولا يمكن فهمها بدون فهم هذا البعد حيث تمثل المنهجية واصله أو حلقة وسيطة ما بين النموذج المعرفى من ناحية والمناهج التطبيقية من ناحية أخرى سواء كانت مناهج كلية مثل منهج التعامل مع القرآن أو السنة أو الفكر الإسلامى أو الفكر غير الإسلامى، أو المناهج الجزئية في العلوم المختلفة .

(٣) تحديد مصادر المعرفة التي تمثل مظان للحقيقة ينبغي أن تنصرف المنهجية للبحث فيها ، فالإنطلاق من أن مصدر المعرفة الوحيد هو الوجود والمحسوس ، يوجد منهجية تختلف عن الرؤية العرفانية الباطنية ، كذلك فإن الإنطلاق من أن مصادر المعرفة هي الوعى والوجود ويختلف عن السابقين ، حيث يؤدي تحديد مصادر المعرفة إلى تحديد أبعاد المنهجية ، وهنا ينبغي التأكيد على أن البحث فى هذا السياق لا ينصرف إلى مصادر المعرفة فى ذاتها أى بعدها الأنطولوجى وإنما ينصب على تعلقها بصياغة المنهجية أى بعدها الإبستمولوجى .

(٤) إشكالية المفاهيم أو أوعية المنهج التي يصب فيها معاينة ودلالاته وحقائق الواقع ومكوناته ، وهى إشكالية غاية فى التعقيد تستمد تعقيدها من تعقد العلاقة بين اللسان أى اللغة والواقع الموجود والإنسان المتعامل معه ، حيث أن وضع الألفاظ بإزاء المعانى لابد أن يؤدي إلى مناسبة اللفظ للمعنى حتى يكون على مقياسه دون نقصان أو زيادة وبصورة تجعل المتعاملين به ترتسم فى أذهانهم دلالات وحقائق واحدة .

(٥) وحدات التحليل تعتبر من أكثر القضايا التي تحكم حدود المنهجية وتحدد شمولها من عدمه ، وتفترق عندها الأنساق المختلفة ، فمثلا هل الفرد أو الجماعة أو الأمة هى وحدة تحليل الباحث الاجتماعى ؟ وهل القوة أو السلطة أو المصلحة هى وحدة التحليل عند الباحث السياسى ؟ وهل اللذة أو الدافع أو النفس أو الروح هى وحدة التحليل عند الباحث النفسى ؟ . . . إلخ . قضايا تحتاج إلى مزيد نقاش لأنها تحدد بعد ذلك بنية العلم وملامحه .

(٦) تحديد المتغيرات أو العناصر المشكلة للظواهر يمثل بعداً أساسياً فى المنهجية. حيث تتعدد المؤثرات أو المحددات الموجودة فى الواقع فأياً تدخله المنهجية فى اعتبارها ؟ وما هى الأوزان النسبية لهذه المتغيرات ؟ فهل هذه المتغيرات هى الاقتصادى والاجتماعى والثقافى والبيئى والنفسى فقط ، أم يضاف إليها العقيدى والروحى والغيبى والسنتى . . . إلخ ؟ وما هى الأوزان النسبية لهذه الأبعاد ؟ وهل تنطلق المنهجية من التسليم بأن أحد هذه المتغيرات هو المستقل أى الذى يؤثر ولا يتأثر والباقى يتأثر ولا يؤثر ؟ أم أنها تقيم تدرجية معينة بينها بحيث تجعل لبعضها دوراً أكبر من الآخر أو أنها تقف منها جميعاً موقفاً محايداً ؟ وهل يعتبر البعد الدينى متغيراً مفرداً أم أنه مكوناً أساسياً لجميع المتغيرات الأخرى ؟

(٧) ترتيب على السابق لابد من تحديد علاقة المنهجية موضع البحث بتصنيف العلوم فهل نرمى إلى منهجية لكل العلوم الاجتماعية والإنسانية أم لعلم معين منها أم للعلوم الطبيعية معها ؟ سؤال جوهري يحدد طبيعة المنهجية موضع البحث والتحديد لان اختلاف الإجابة عليه تؤدي إلى اختلاف فى طبيعة المنهجية موضع البحث .

(٨) العلاقة المعقدة بين المنهجية والمناهج والأدوات حيث تكون المناهج والأدوات لصيقة بالمنهجية إذا طورت هذه الأدوات من داخلها ونبتت منها وانبثقت من عقول استبطنتها أما والحال مختلف (حيث المناهج القائمة الآن مختلفة بل مخالفة فى منهجيتها) ينبغى الوصول إليها فكيف يتم ادماج هذه الأدوات أو المناهج فى إطار المنهجية ذات الطبيعة الإسلامية ؟ وكيف يمكن تحديد تحيزاتها ونزع مسلماتها المعرفية ومتضمناتها الأيديولوجية منها ؟ وكيف يمكن إعادة تشكيلها بالمنهجية المبنية على النسق المعرفى الإسلامى بصورة تامة دون أن تفقد جزءاً أساسياً من فعاليتها واقتدارها البحثى ؟

(٩) تحديد العناصر : التى تكون الظواهر موضع البحث وكيفية النظر إلى العلاقة بين هذه العناصر أو المتغيرات والأوزان النسبية لكل منها فالعناصر القائمة فى الواقع عادة ما تقسم إلى اجتماعى واقتصادى وبيئى وتاريخى ونفسى وسياسى ودينى . . إلخ فأتى هذه العناصر له الأولوية ؟ وأيهما المؤثر الأكبر ؟ وما هى العلاقة بينهما ؟ وما هو موقع العنصر الغيبى ؟ هل له وجود وما هو هذا الوجود ؟ وما هى طبيعة علاقته بالعناصر الأخرى ؟ كل تلك التساؤلات تفتقر عندها الأنساق المعرفية ، فالماركسية مثلاً تنطلق من أولوية البعد الاقتصادى على باقى العناصر .

(١٠) خطوات البحث : من إثارة المشكلة موضوع البحث إلى التحليل والتفسير عمليات منهجية تستخدم فيها أنوات متعددة . لعل أخطر مراحلها هي كيفية اختيار مشكلة البحث ؟ هل هي مشكلة حقيقية أم متوهمة ؟ وهل هذه المشكلة نابعة عن بيئة البحث أم نابعة عن بيئة أخرى ؟ مثل الأبحاث التي تغالى في دراسة وضع المرأة والأقليات في الوطن العربي ؟ والأبحاث التي تركز على دراسة علاقة الدين بالدولة . . إلخ تلك الإشكاليات نابعة في بيئة أخرى من زمان آخر .

(١١) القيم الضابطة للعمليات المنهجية : وهنا تتور إشكالية افتقرت حولها مدارس العلم في الفكر الغربي ونقلت إلينا فكانت محوراً لصراع ممتد ، وهي العلاقة بين العلم والقيم وضرورة الفصل بين الحقائق والقيم كما تقول المدرسة الوضعية المنطقية في العلم ، وقد برزت في هذه القضية إشكالية الموضوعية والحياد العلمي والتحيز .

وعلى الرغم من تعدد الأطروحات حول هذه القضية إلا أن ما انتهى إليه البحث حتى في الفكر الغربي ذاته أنه لا يمكن الفصل بين الحقائق والقيم ، وأن الموضوعية التامة أسطورة لا وجود لها وإنما لابد من تحديد القيم الكامنة خلف البحث وإبرازها ، وأنه لابد من وجود قيم ضابطة للعمل العلمي والممارسة المنهجية ، هنا يكفى مراجعة كتابات المسلمين حول آداب العالم والمعلم ، أو آداب البحث والمناظرة لاكتشاف ماهية القيم التي يجب أن تضبط العمل البحثي .

لبناء منهجية نابعة من النموذج المعرفي الإسلامي ينبغي بداية دراسة وتحليل مناهج وأنوات البحث في العلوم التي وجدت في الحضارة الإسلامية ونبتت من نسقها المعرفي واستبطنت نموذجها ابتداء من الفلك إلى أصول الفقه إلى مختلف العلوم الطبيعية والرياضية واللسانية والشرعية .

وقد جاءت أعمال هذه الندوة - على تعددها وتنوعها - متماسة أو متقاطعة مع معظم هذه القضايا ، بصورة تقدم نوعاً من العصف الذهني حول القضية وتسهم بصورة جيدة في دفعها خطوات إلى طريق الفهم والتبين وتأتي هذه الندوة كحلقة ثانية بعد الإسهام الواضح الذي خرج به المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي في الخرطوم ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، والذي كان موضوعه "المنهجية الإسلامية للفكر الإسلامي" في ثلاثة مجلدات لم تزل موضع اهتمام من الباحثين في المنهجية من منظور إسلامي ، ومن ثم تأتي هذه الندوة الثانية التي عقدت بالمشاركة بين المعهد العالي للفكر الإسلامي وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر في سبتمبر ١٩٨٩ .

وتبقى كلمة شكر فى حق من أشرف على تنظيم هذه الندوة ينبغى توجيهها للأستاذ الدكتور / جمال الدين عطية المستشار الأكاديمى السابق للمعهد العالمى للفكر الإسلامى فى القاهرة والأستاذ الدكتور / عمار الطالبي رئيس جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية على ما بذلاه من جهد فى الإعداد لهذه الندوة وتنظيمها حتى خرجت بصورتها العلمية الجادة التي ستسهم ولا شك فى دفع التفكير المنهجى عند الباحثين المسلمين خطوات فى طريق بناء المنهجية من منظور إسلامى بعد تأسيس نظامها المعرفى وتحديد أبعاده ومكوناته وتفصيلها .

ويبقى دائما إزاما علينا أن نردد (والله أعلم) .

نصر محمد عارف

القاهرة فى ٢٥ جمادى الأول ١٤١٧

٨ أكتوبر ١٩٩٦

المحور الأول

ابستمولوجيا العلم والمنهج

- ١ - ابستمولوجيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى .
- ٢ - التقييم الابستمولوجى المنهجى لمساهمات العلماء المسلمين
واضافاتهم فى العلوم الرياضية والطبيعية .
- ٣ - نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى .
- ٤ - تلازم الموضوعية والمعيارية فى الميثودولوجيا الإسلامية .
- ٥ - المناهج بين النظرتين الأحادية والتعددية .
- ٦ - عناصر المنهج العلمى فى القرآن والسنة .

ابستمولوجيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى

د. أحمد فواد باشا

نشأت " ابستمولوجيا " أو " نظرية المعرفة " لتبحث عموما فى طبيعة وحدود المعرفة التى يسعى الإنسان لتحصيلها . وبالنسبة للمعرفة العلمية فإن ابستمولوجيا العلم " Epistemology of Science تعنى البحث فى النظرية العامة للعلم من حيث إمكان المعرفة العلمية ومصادرها ووسائلها وطبيعتها . فالبحث فى إمكان المعرفة العلمية يتضمن النظر فى إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، وفيما إذا كان بوسع الإنسان عن طريق العلوم المختلفة أن يدرك الحقائق اليقينية وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك وعدم اليقين . والبحث فى مصادر المعرفة العلمية ووسائلها يعرض لتحديد منابع المعرفة وأنواع المناهج العلمية ومدى قدرتها على ضمان سلامة التحصيل المعرفى . أما البحث فى طبيعة المعرفة العلمية فيمس حقيقتها وقيمتها وحدودها بين الاحتمال واليقين ، وكذا يعرض لماهية العلاقة بين الباحث وموضوعات بحثه فى مختلف العلوم .

ولما كان ما كتب حتى الآن فى المجال الفكرى العلمى الإسلامى لا يعبر فى أحسن الأحوال إلا عن قضايا جزئية متناثرة ، تنشغل فى جانب كبير منها بالتاريخ لتراث المسلمين العلمى بقصد الدفاع عنه ضد مزاعم بعض المستشرقين والمؤرخين غير المنصفين، فإن الواجب يحتم علينا مزيدا من الجهد لتأصيل علمى عميق يساعد على فهم أكثر لتراثنا الإسلامى وبوره فى تاريخ الحضارة .

فى هذا الإطار نقدم هذه الدراسة فى جزئين : الجزء الأول يعرض لتصوير نظرى عام يكون بمثابة نموذج علمى يقاس عليه فى تقييم العلم عموما ، والجزء الثانى يعرض لبعض الخصائص المعرفية والمنهجية التى تميز علوم التراث الإسلامى فى ضوء المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة .

إطار نظرى لتفسير نمو المعرفة العلمية :

سوف نعتمد فى رسم الخطوط العامة لهذا الإطار التفسيرى لنمو العلم على أفكار نظرية ثلاث انتقيناها من بين النظريات الحديثة فى علم النفس وفلسفة العلوم ، ونعتقد بأنها تفيدنا كثيرا فى أى دراسات خاصة بتحليل وتقييم العلم الإسلامى ابستمولوجيا ومنهجيا . وهذه الأفكار الثلاث هى : -

التي قدمها جان بياجيه (١) لنظرية المعرفة والنمو المعرفي من خلال تجاربه ودراساته المستفيضة والمتعمقة على جميع جوانب النمو العقلي والمعرفي عند الطفل بشكل عام وحدد المراحل الفرعية التي يمر بها من الميلاد إلى البلوغ ، ووصف الخصائص الكيفية المميزة لجميع هذه المراحل ، كما كشف عن صميم التراكيب العقلية المميزة لكل مرحلة ، وأبان تطور مفهوم الطفل عن العدد والمسافة والزمن والمنطق والواقع والهندسة ومشكلات عديدة أخرى مثل الكم والحجم والوزن والكثافة والإدراك وغيرها . ويميز بياجيه ثلاث مراحل رئيسية أو حقبة نمائية كبرى يختلف فيها النمو المعرفي والتفكير اختلافا كبيرا .

أما المرحلة الأولى فهي مرحلة التفكير التصوري (حتى سن السابعة) Representational or pre-operational وفيها يكون تفكير الطفل متمركزا حول الذات ، فلا يستطيع أن يتصور الأشياء تصورا تاما مستقلا عن المحسوسات ، كما أنه لا يستطيع أن يرى أكثر من بعد أو علاقة في نفس الوقت ما لم يدرب على ذلك ، وفي هذه المرحلة يفتقر تفكير الطفل عموما إلى الثبات والتنظيم مما يجعله يسلك في بعض الأحيان طريقة منطقية ، وفي أحيان أخرى يفشل في ذلك ، وتكون تعبيراته معزولة متفرقة ولا تتجمع في تراكيب كلية . والذي يهمننا من هذه المرحلة هو هذا التناظر القائم بين بداية ظهور العمليات العقلية المنطقية ممثلة في إدراك أوجه الشبه بين الموضوعات المتشابهة على أساس من قياس المثل أو الشبه Analogy عند الطفل ، وبين المرحلة الأولى من بناء العلم نفسه ، وهي المرحلة الوصفية التي تعتمد أيضا على نفس العملية العقلية في تصنيف ظواهر العلم وموضوعاته الفردية ويدعم صحة هذا التناظرا نعرفه من أن القياس الصوري كان الأساس الذي تكونت وفقا له علوم وفلسفة القدماء .

وأما المرحلة الثانية (من السابعة حتى الحادية عشر) ، فهي مرحلة العمليات العيانية أو المحسوسة Concrete operations ، وفيها يبدو الطفل وكأنه يمتلك نظاما System أو نسقا معرفيا ثابتا أو متكاملا ، ينظم بواسطته العالم من حوله ، لكن

(١) لمزيد من التفصيل راجع :

- د. إيلي كرم الدين ، خصائص التفكير المنطقي في نظرية جان بياجيه مجلة علم النفس ، ٨٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨

- د. هدى محمود الناشف ، البنية والنمو العقلي للطفل ، مجلة علم النفس ٩٤ ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٩

- د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن ، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي ، حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، الحولية الثامنة ، الرسالة الرابعة والأربعون ، ١٩٨٦ / ١٩٨٧ . وقد أقدنا كثيرا من الأفكار الرئيسية التي تضمنتها هذه الرسالة ، وخاصة مبدأ ارتباط العمليات العقلية المنهجية بنشأة العلم وارتقائه ، وإن كنا أدخلنا عليها تعديلات جوهرية بما يناسب موضوع دراستنا الحالية .

العمليات المميزة لها تقتصر على تنظيم وترتيب الواقع المباشر ، فكل ما يستطيع طفل المرحلة العيانية تحقيقه هو التوصل للمعرفة المنظمة للأشياء والأحداث العيانية الفعلية فى حد ذاتها ، أى وضع تلك الأشياء والأحداث العيانية فى مجموعات أو فئات ، ثم ترتيبها ترتيباً مسلسلاً وإقامة المطابقة بينها وهكذا فكل عمليات التفكير فى هذه المرحلة عبارة عن عمليات من الدرجة الأولى ، بمعنى أنها تجرى على الأشياء مباشرة . لكن طفل مرحلة العمليات العيانية الذى يتوفر لديه التجمع المنطقى المناسب يكون أكثر استعداداً وقدرة من طفل مرحلة التفكير التصورى أو ما قبل العمليات على أن يتعامل لا مع الأشياء الحقيقية فقط وإنما كذلك مع الأشياء الممكنة أو المحتملة ، وإن كان هذا " الممكن " أو " المحتمل " يظل مرتبطاً ومحدوداً بالواقع " .

وما يهمنا من هذه المرحلة هو أن العقل الإنسانى قد ارتقى من مرحلة إدراك العلاقات بين الأمور المتشابهة إلى مرحلة إدراك العلاقات بين الأمور المختلفة عن طريق " الاستقراء " ، وهو ما يتفق مع حالة العلم فى مرحلة اعتماد المنهج العلمى على الملاحظة والتجريب . ذلك أن العلماء فى هذه المرحلة التجريبية من تاريخ العلم يحاولون استخلاص المبادئ العامة التى تجمع بين الفئات الفرعية الصغيرة بعد تصنيفها على أساس أوجه الشبه المباشر بين الأشياء . فكما أن الطفل يحاول فى هذه المرحلة ضم الفئات الفرعية بعضها مع البعض الآخر من أجل سهولة التعامل معها ، فكذلك هو الحال مع العلم فى المرحلة التجريبية من تاريخه .

ونحن نرى أن هذه المرحلة هى أكثر المراحل ملائمة لتحليل وتقييم حالة العلم فى عصر الحضارة الإسلامية . فإذا افترضنا مثلاً أن علماء الاغريق ، فى المرحلة الوصفية لعلم الهندسة ، قد صنفوا المثلثات فى فئات فرعية إلى مثلث قائم الزاوية ومثلث متساوى الأضلاع ومثلث متساوى الساقين ، وذلك على أساس من أوجه الشبه المباشرة والتى ندركها فى عالم الحس المشترك بين أشكال المثلثات المختلفة ، فإن علماء الحضارة الإسلامية ، بعد أن استوعبوا هذه التصنيفات ، استطاعوا أن يجمعوا كل هذه الفئات الفرعية فى ظاهرها داخل فئة أكبر تجمعها هى : « فئة المثلث » ، أى مثلث ، على وجه العموم . وقد تمت عملية الدمج للفئات الفرعية المختلفة فى الظاهر على أساس من مبدأ الاستقراء الذى يمكننا من اكتشاف العلاقات الخفية التى توجد بين مختلف هذه الفئات الفرعية . أما بالنسبة للعلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى فقد احتاجت شوطاً كبيراً من أجل تصنيفها على أساس الملاحظة العلمية والتجربة بمفهومها الحديث فى عمليات المنهج الاستقرائى ، ومن ثم كانت حالات التعميم فى هذه العلوم محدودة ومتفاوتة فى درجاتها من علم إلى آخر ، ولكنها أدت دورها بالتمهيد لمرحلة الاستقراء الكامل والاستنباط فى تاريخ العلم .

وأما المرحلة الثالثة فى تفكير الطفل (من سن الحادية عشر وطوال فترة المراهقة) فهى مرحلة العمليات الشكلية Formal Opetration وفيها يتكون لدى الطفل اتجاه عقلى جديد يشكل إعادة أساسية للتوجه Reorientation نحو المشكلات المعرفية . فبدلا من ظهور " الممكن " Possible فى صورة امتداد محدود وبسيط للواقع أو للأفعال التى تجرى على هذا الواقع ، كما كان الحال عند طفل مرحلة العمليات العيانية ، فإن العكس هو الذى يحدث الآن . إذ يصبح الواقع جزءا تابعا للممكن . فالطفل المراهق تتوفر لديه القدرة على تصور وتخيل كل الأشياء الممكنة الوقوع ، وبإمكانه أن يأخذ نتائج تلك العمليات العيانية ويصوغها فى شكل قضايا (عبارات لفظية عامة) ، ثم يقوم بمختلف أنواع الربط المنطقى بينها مستخدما مختلف العمليات المنطقية الشكلية التى تتوفر لديه عند هذا المستوى. أى أن التفكير فى هذه المرحلة يكون من النوع الفرضى- الاستنباطى Hypothetico - deductive الذى يقوم على القضايا Propositional thinking ويتكون من عمليات من الدرجة الثانية لا تجرى على البيانات المباشرة وإنما تجرى على نتائج العمليات العيانية . ويتضح أن هذه المرحلة من الارتقاء المعرفى لدى الطفل تناظر حالة العلم فى مرحلته الحديثة والمعاصرة حيث تسود مناهج ثلاثة للتفكير والبحث العلمى هى : المنهج الاستقرائى والمنهج الاستنباطى والمنهج الفرضى - الاستنباطى .

ولما كان التطور والارتقاء لايلغى التراكم ، بل يدعمه ويحافظ عليه . لذلك فإن المرحلة الاستنباطية الحديثة من تطور العلم لاتلغى المرحلتين الوصفية والتجريبية السابقتين عليها ، بل تفترضهما وتقوم عليهما . فالاستنباط لايبطل المماثلة أو الاستقراء ، بل يفسح لهما المجال كوسائل عقلية - منهجية مساعدة ، مع عدم التكرار للدور الرئيسى التاريخى الذى قامت به كل وسيلة منهما فى مرحلتها من أجل تطور المعرفة العلمية وارتقائها .

هكذا نرى كيف يمكن تفسير نشأة العلم وتطوره بإقامة نوع من التوازي بين مراحل تطور العلم ومراحل تطور العقل الإنسانى ، على أساس أن تاريخ العلم يعمل بنفس الطريقة التطورية التى يعمل بها علم النفس الارتقائى فى دراسته للتطور العقلى عند الطفل ، فالهيكل التخطيطى التفسيرى الذى ينظم نشوء العمليات العقلية وتطورها عند الانسان ينطبق ، فيما يرى بياجيه ، على تاريخ العلم نفسه . وهذا يعنى فى المقام الأول أن التناول المنطقى لتاريخ العلم يجب أن يتم من خلال تقسيمه إلى مراحل أساسية متتابعة تتميز كل منها ببنية خاصة عما سبقها وعما سيتلوها من مراحل أخرى . وكل مرحلة فى تاريخ العلم هى المحصلة النهائية لمجموعة متشابهة من العوامل التى تؤدى إليها .

٢ - فكرة التراجع الزمني المعرفي Recurrence of epistemology

التي قدمها فيلسوف العلم الفرنسي جاستون باشلار Bachelard لكن تجعلنا نتقبل فكرة التحول الضروري للعلم عن طريق ربط ماضى المعرفة العلمية بحاضرها ، ووضع أجزاء المعرفة العلمية في حالتها الراهنة داخل كل تتكامل فيه العلاقات المتبادلة بين الأجزاء . ومن ثم فإن قيمة تاريخ العلم في أى مرحلة من مراحله تكون بمقدار ما تشهد له به المعرفة العلمية النسقية الحالية . ولعل هذا هو ما عناه جاستون باشلار من فكرة التراجع الزمني المعرفي عندما أكد أن الغاية من تاريخ العلم هي الكشف عن الخطوات التدريجية التي تكونت وفقا لها الحقائق العلمية . ويترتب على هذا المفهوم أن يكون تاريخ العلم - أى علم - ما هو إلا واقع عرضي متغير . يحتاج إلى أن يعيد تصحيح مساره على النوام ، طالما أن مؤرخ العلم لابد وأن يغير مفاهيمه ومناهجه وفقا لما يتم انجازه في آخر مراحل تطور العلم نفسه .

والنتيجة الهامة من هذه الفكرة التي تتوخى بعث الماضى في ضوء الحاضر من أجل فهمه تلزمننا في نفس الوقت أيضا بإعادة كتابة التاريخ لكل جيل من الأجيال المتلاحقة ، كما أنها تسمح لنا بربط ماضى العلم بحاضره بحيث يعبر تاريخ العلم عن وحدة لا انفصال بين أجزائها (١) .

على هذا الأساس فإن مفهوم "التراجع الزمني المعرفي" هذا يسوغ لنا المبررات المنطقية لإعادة قراءة تاريخ العلم بصورة عامة ، والعلم الإسلامى بصورة خاصة ، في ضوء ما يستجد دائما من أفكار جديدة في مجال إبستمولوجيا العلم وفلسفته .

٣ - فكرة النموذج القياسى Paradigm

التي قدمها فيلسوف العلم المعاصر توماس كوهن T. Kuhn في كتابه ذائع الصيت "بنية الثورات العلمية" The Structure of Scientific Revolutions الذى ظهرت أولى طبعاته عام ١٩٦٢ ولازالت أفكاره محل الاهتمام المتزايد حتى اليوم (٢) ويحاول "كون" بهذه الفكرة أن يربط بين تاريخ العلم وفلسفته من خلال منهجية البحث العلمى. فهو يرى أن تاريخ العلم ليس مجموعة متراكمة من المعارف بقدر ما هو طائفة من الكشف الثورية التي تقدم ما يسمى "بالنموذج القياسى" Paradigm ، ويعنى به نسق الارتباط الكلى بين نظريات العلم المختلفة الذى يسير العلماء على هداة ويعملون من

(١) راجع : د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن ، مرجع سابق .

(٢) T.S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions , University of Chicago , (٢) Chicago 1970 .

- د. صلاح قنصوه ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨١ .

- د. ماهر عبد القادر محمد على ، فلسفة العلوم ، المشكلات المعرفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٤ .

خلاله إلى أن تجد كشوف ثورية جديدة تخالف الآراء السائدة فى النموذج العلمى المعمول به ، فتنغير نظريات العلم المعمول بها فى ظل النموذج السائد لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد . ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالف للنموذج الذى ألفه فيما مضى . وقد أطلق "كون" على علم ما قبل التغير اسم " العلم العادى " Normal Science ، أما علم ما بعد التغير فقد أسماه بالعلم الشاذ " أو الثورى " Extraordinary or Revolutionary Science .

ومهما يكن من أمر التساؤلات التى تدور حول أوجه الغموض فى هذا النموذج ، إلا أنه يتيح لنا أن نقدم إضافة تفسيرية لتاريخ العلم تتعلق بتحديد مراحل هذا التاريخ بعدد النماذج القياسية التى حددت رؤية العلماء ومارسوا عملهم المعتاد من خلالها على أساس ما لديهم من اعتقادات مشتركة . وهذه النتيجة الهامة من شأنها أن تساعد على تحديد مكانة العلم الإسلامى ومكانه الطبيعى فى سلم الترقى المعرفى أو على منحنى التمثيل البيانى لمراحل تاريخ العلم .

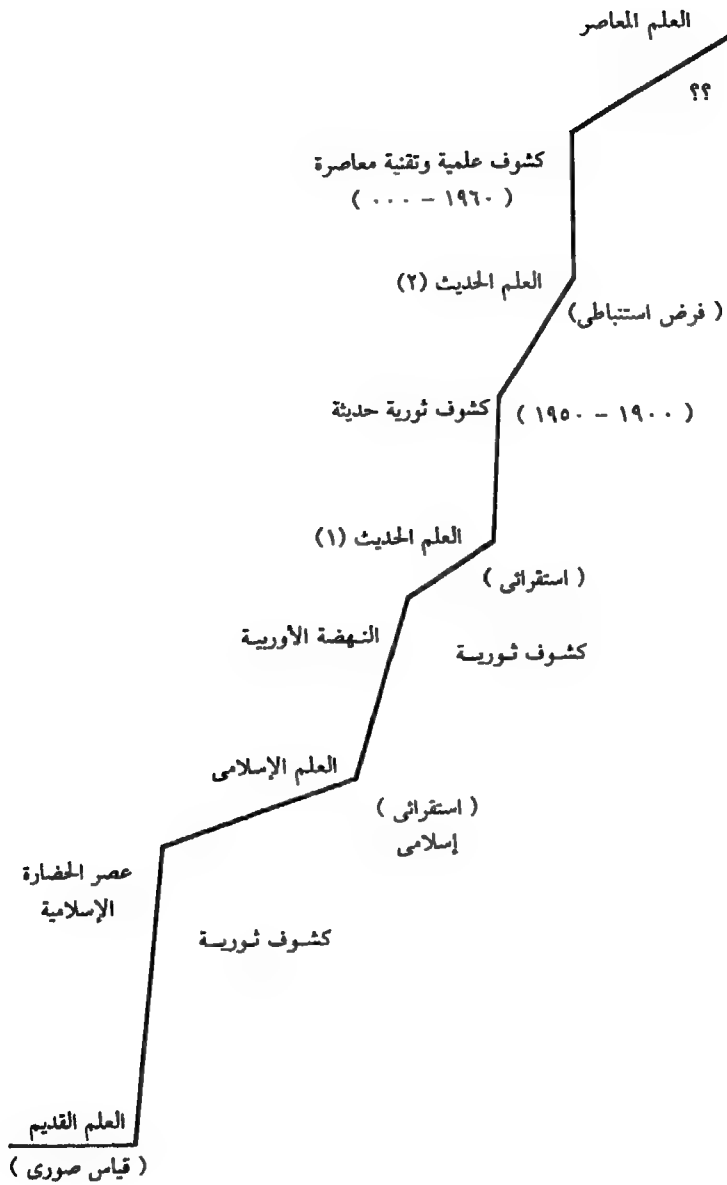
٤ - تمثيل يائى لمراحل تاريخ العلم :

فى ضوء الأفكار النظرية الثلاث التى اعتمدنا عليها فى رسم الإطار التفسيرى لنمو المعرفة العلمية يمكننا تمثيل مراحل تاريخ العلم بيانيا على الصورة التى يوضحها الرسم المبين ، حيث يأخذ العلم الإسلامى مكانه المناسب فى التقييم الموضوعى له من النواحي التاريخية والمعرفية والمنهجية .

٥ - مثال عملى لتطبيق الإطار النظرى :

إذا التزمنا بعناصر الإطار النظرى الذى أوضحناه لتفسير نمو المعرفة العلمية ، فإننا نستطيع القيام بمحاولة تقييم أكثر موضوعية لعلوم التراث الإسلامى على أساس الخصائص المميزة للمرحلة الارتقائية التى ينتمى إليها كل علم ابستمولوجيا ومنهجيا ، وفى ضوء الإنجازات التى وصل إليها فى المرحلة الأخيرة من تطوره . وسوف نعرض فى هذا القسم من الدراسة لتحليل " نظرية الضوء " كمثال عملى يقاس عليه عند تطبيق هذا الإطار النظرى على أية نظرية علمية أخرى .

ولنبداً مع التمثيل البيانى لمراحل تاريخ العلم من العلم القديم ، حيث كان الإغريق أول من وصلتنا آراؤهم فى تعريف ماهية الضوء وتفسير عملية الإبصار ، فقد قال أفلاطون بنظرية الشعاع القائمة على أساس أن إبصار الموجودات يتم بخروج النور من عين الإنسان ، فيحيط بالأشياء ويراه الإنسان . لكن أرسطو خالف أستاذه فى هذه النظرية وقال إن الإبصار يتم بانطباع صور الأشياء فى البصر ، فترى العين تلك



تمثيل بياني لأراحل تاريخ العلم الارتقائية ابستمولوجيا ومنهجيا .

الأشياء دون أن يرد منها شيء العين إذ ليس للضوء وجود في ذاته ، على حد زعم أرسطو . أما ابيقور فقد تخيل أن المرئيات أشباحا أوصورا تتخلع عنها وتبعث منها بصورة مستمرة ومتصلة ، ويتم الإبصار بمرور هذه الصور إلى العين . وذهب الرواقيون إلى أن الإبصار لا يكون إلا بالاتصال المادي بين العين وبين الجسم المرئي ، وذلك بأن يخرج من العين شعاع على شكل مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند الجسم المرئي، فإذا لمس هذا الشعاع جسما ما حدثت الرؤية ، وقد شاع هذا الرأي حتى سمي أنصاره " بأصحاب الشعاع " .

وهكذا نرى تعدد نظريات الإغريق في طبيعة الضوء وتفسير الإبصار ، وهذا شيء طبيعي إذا ما فهمناه في إطار علاقة التوازي بين مراحل تطور العلم ومراحل تطور العقل الإنساني . فعندما يكون المنهج عقليا تأمليا فقط ، أو قياسيا صوريا بحتا ، فإن كل فريق يعتقد أن ما يقوله عقله ويتصوره ذهنه هو الأصوب ، حتى وإن بدا التفكير في بعض الأحيان ذا صلة منطقية بالتصور السليم عن غير قصد ، مثلما جاء في فكرة " الورود " التي قال بها ابيقوريون وصاغوها في صورة خيالية جعلتها تفقد قيمتها في البناء المعرفي لنظرية الضوء المعاصرة وإذا كانت الشخصية النمطية المميزة لطفل مرحلة ما قبل العمليات، فيما يصورها بياجيه ، تجعل منه طفل التناقضات والعجائب ، وتظهر لنا التراكيب العقلية الخاصة به على درجة كبيرة من السذاجة والبساطة والافتقار إلى التنظيم، فإن تفكير علماء الإغريق في المرحلة الصورية للعلم يكون مثل تفكير ذلك الطفل ، متمركزا حول الذات ومرتبطا إلى أبعد حد بالانطباعات الخاصة ، ومن ثم يصعب عليهم تصور الأشياء تصورا تاما مستقلا عن المحسوسات .

وكان يمكن أن تظل آراء علماء الإغريق سائدة حتى عصرنا هذا ، فالقياس الصوري يوصف بأنه نهج عقيم لأنه لا يسمح بتقدم العلم خطوة واحدة مهما تراكت وتكدست المعارف المستنتجة على أساسه (لاحظ أننا عبرنا عنه في التمثيل البياني على هيئة خط أفقي) . إلا أن علماء الحضارة الإسلامية استطاعوا أن يعثروا على منهج علمي جديد ، استمدوا أصوله من تعاليم الإسلام ، وطبقوه حسب ما تسمح به حالة العلم في عصرهم، فقفزوا بالمعرفة العلمية إلى مرحلة معرفية ومنهجية أرقى تعتمد على الملاحظة والتجربة ، وتستخدم الفروض وصولا إلى نتائج أعم. إنه المنهج الاستقرائي الإسلامي الذي أدى إلى كشف ثورية جديدة غيرت من النموذج العلمي القديم واستبدلته بنموذج جديد يستند إلى تصور واضح لنظرية الإنسان إلى ظواهر الكون . (١)

وكان طبيعيا أن ينتقل العلم إلى مرحلة أرقى معرفيا ومنهجيا مثلما يتطور تفكير الطفل إلى مرحلة العمليات العيانية . وكان الحسن بن الهيثم أحد نماذج هذه المرحلة ،

(١) راجع دراستنا : " فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الإسلامي " مجلة المسلم المعاصر ، ع ٤٩ (١٩٨٧) .

فقد استطاع أن يضع حدا للخلافات القديمة التي لم تتوصل إلى إتفاق حول تعريف الضوء وتفسير عملية الإبصار ، وانطلق من مبدأ عام هو القول بوجود العالم الخارجى وجودا مستقلا فى ذاته خارج الذهن وخارج النفس ، وأن العقل والحواس أدوات إدراكه ، ومن ثم أعزى إحساس البصر إلى عامل أو مؤثر خارجى له فى ذاته وجود عيني وأسماء الضوء " . لقد قاده هذا المنطلق بشكل طبيعى إلى استبعاد فكرة خروج شئ من البصر يمتد إلى الجسم المرئى ليتم الإبصار به . واتبع ابن الهيثم منهجا تجريبيا استقرائيا دقيقا لتحقيق أول نظرية علمية فى الضوء والإبصار ، بعيدا عن الشطحات والأوهام ، وتوصل إلى أن الإبصار لا يتم إلا بتأثير الضوء الوارد من الجسم المرئى إلى العين ، وأكمل على ذلك شرحا تفصيليا لخواص الضوء وكيفية استقبال العين له ، بعد أن وصف تركيبها من الناحية التشريحية وبين وظائفها ووظائف أعضائها . وعن طبيعة الضوء قال: إنه جسم مادى لطيف يتألف من أشعة لها أطوال وعروض ، وما هذه الأشعة إلا حبال النور المنبعثة من الأجسام نوات الأضواء الذاتية فحسب (١) .

كما كانت تصورات ابن الهيثم لحقيقة العلاقات السببية واطراد الظواهر الطبيعية وشروط الملاحظات والتجارب العلمية كلها إسلامية الطابع وخالية من أى ظلال غير إيمانية .

وتجدر الإشارة إلى أن تقدم المعرفة العلمية على أساس المنهج الاستقرائى الإسلامى قد تأثر بنتائج الكشف الثورية ، بالإضافة إلى التراكم الكمى لنتائج البحث العلمى التقليدى (لاحظ أننا عبرنا عن هذه المرحلة بيانيا بخطين نوى ميلين مختلفين) .

وعندما جاء عصر النهضة الأوربية أخذ علماءه الجانب المادى من المنهج الاستقرائى الإسلامى واستطاعت كشوفهم الثورية أن ترتقى بالعلم إلى مرحلة تعتبر امتدادا وتعميقا لاستمولوجيا العلم الإسلامى ومنهجه ، ولكن فى ظل نزعة مادية حاولت أن تربط بالضرورة بين السبب والنتيجة فى مبدأ " حتمى " عام يحدد نظرة العلماء إلى الكون ، وقد أسميناها بالمرحلة الأولى للعلم الحديث (العلم الحديث (١)) .

فى هذه المرحلة وضع نيوتن نظرية فى الضوء أدق صياغة من نظرية الحسن بن الهيثم واستطاع أن يفسر بها مجموعة من الظواهر الضوئية مثل الانعكاس والانتشار فى خطوط مستقيمة ، ولكنها فشلت فى تفسير ظواهر أخرى كالحيود والتداخل . وعندما افترض هيجنز نظريته الموجية انتظرت أكثر من مائة عام حتى قدم يونج وفرنل واستطاعا بالتجربة العملية أن يوضحا تداخل الضوء طبقا للخاصية الموجية . وأهم

(١) راجع شرحا وافيا للجوانب المعرفية التى توصل إليها ابن الهيثم وغيره فى مؤلفنا " التراث العلمى للحضارة الإسلامية " ٢٤ ، القاهرة ١٩٨٤ .

قصور في هذه النظرية الموجية هو أنها افترضت وسطا وهميا اسمته " الأثير " لحمل موجات الضوء في الفراغ الكوني .

ويميل كثير من مؤرخي العلم إلى تبرير شهرة نظرية نيوتن وشيوعها لفترة طويلة أكثر من نظرية هيجنز ، بالرغم من ظهورهما في زمن واحد تقريبا ، بأن السبب هو مكانة نيوتن وشهرته . ولكننا نضيف سببا آخر يمكن مناقشته في ضوء الإطار النظري لتحليل ابستمولوجيا العلم وعلاقة المنهج العلمى بتطورها . فقد كان المنهج السائد في عصر نيوتن وهيجنز هو المنهج التجريبي الاستقرائي الذى تأتى الملاحظة والتجربة فى مقدمة خطواته البنائية ، ثم يلى ذلك وضع الفروض العلمية لتفسير نتائج الملاحظة والتجربة . لكن هيجنز جاء بفرض لم تتحقق صحته بعد ، فخالف بذلك " النموذج القياسى " لعصره ، ولهذا لم يقبل المجتمع العلمى حينئذ فرضا صوريا لم يستدل عليه ، فتأخر اعترافه به حتى تحقق بتجارب يونج وفرنل . وبحلول عام ١٨٦٥ ، حين أثبت ماكسويل نظريا أن الأمواج الكهرومغناطيسية يجب أن تنتشر بسرعة الضوء ، أمكن بارتياح كبير تقبل فكرة أن للضوء أمواجا ، وأصبح يشغل حيزا ضيقا فى الطيف الكهرومغناطيسى الكامل .

وبقدم عام ١٩٠٠ م ظهرت كشوف ثورية جديدة عن الطاقة والشحنة والحركة وانهارت حتمية " العلم الحديث الأول " تحت معاول نظريات بلانك وهييزنبرج واينشتين وغيرهم ، وساد مبدأ " الاحتمية " الذى ميز مرحلة (العلم الحديث (٢)) بمنهجها الفرضى الاستنباطى . وهنا نود الإشارة إلى أن هذه التسمية تناظر مايتعارف عليه فلاسفة العلم وعلماء المنهج باسم " العلم المعاصر " . وقد أثرنا تقسيم العلم الحديث إلى مرحلتين مميزتين لتفادى الخلط بين خصائص هاتين المرحلتين وبين ثورة علمية معاصرة بدأت مع عصرتقنيات الفضاء والخلية الحية ونواة الذرة والجسيمات الأولية والحاسب الآلى وغيرها منذ بداية الستينيات تقريبا . ومن يتتبع نتائج الكشوف العلمية المعاصرة يجد أنها تمهد " لنموذج قياسى " جديد لم تتحدد ملامحه النهائية بعد ، وإن كنا نتوقع له أن يكون إسلامى الصيغة ، وأن يتحرر من قيود القوائم التى وضعها ليكون ومل وغيرهما ، ويعمل في إطار نسق عام من الثوابت والمتغيرات المستمدة من خصائص التصور الإسلامى الرشيد (١) .

لقد أدى تطور البحث فى نظرية الضوء وعلم البصريات ونظريات الفيزياء الحديثة إلى الحصول على واحد من أهم - الانجازات العلمية المعاصرة ، وهو مايعرف باسم " الليزر " ، وقد نجح العلماء فى السنوات الماضية فى الحصول على أشعة أقوى من

(١) راجع دراستنا : " نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى " ، لم تنشر بعد وأيضا : " الإسلام وفلسفة العلم المعاصر " فى كتاب " الثقافة الإسلامية " (بالاشتراك) منشورات جامعة صنعاء ١٩٨٦ .

الليزر باستخدام الأشعة السينية ، ويؤمل أن يمتد التطور لتطويع أشعة جاما أيضا ، وعندئذ ستكون مفاهيم كثيرة قد تغيرت أو استحدثت لتشكل فى المستقبل القريب نمودجا قياسيا جديدا .

الخصائص المعرفية والمنهجية لعلوم التراث الإسلامى (١) تصنيف العلوم والتاريخ لها :

ربما يكون موضوع تصنيف العلوم من الموضوعات التى تفتقر كثيرا إلى اهتمام الباحثين فى فلسفة العلوم عبر مراحلها القديمة والإسلامية والحديثة والمعاصرة على حد سواء . ونعنى هنا بتصنيف العلوم تقيمها حسب موضوعها وتقريغها وتجميع مايشترك منها فى الموضوع والمنهج وربطها فى إطار كلى .

والحق أن أى تصنيف للعلم فى أية مرحلة من تاريخه يكون تصنيفا مؤقتا بطبيعة الحال، إلا أن الحاجة إليه تبقى دائما ملحة لأنه يضيف دقة على المصطلحات الفنية فى العلوم . فقد وصف كوندريك العلم بأنه " لغة أحسن إعدادها " ، وفى مقابل ذلك رأى بول موى أن اكتمال اللغة يؤدى إلى بدء المعرفة ، كما يؤدى وضع المصطلح على أسس عقلية إلى البدء فى معرفة الأشياء^(١) . أما بيرسون فيصف كل من يصنف الوقائع وينظر فى علاقاتها المتبادلة بأنه رجل علم يطبق المنهج العلمى فى تصنيف الوقائع والتعرف على سياقها ودلالاتها^(٢) .

التصنيف إذن عمل منهجى علمى ومن يستقرئ تاريخ العلم الإسلامى يجد محاولات كثيرة لتصنيف العلوم عند الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم . لكننا نؤثر التوقف عند " مؤرخ العلم المسلم عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) لسببين رئيسين : أولهما أنه يأتى فى نهاية عصر العلم الإسلامى بعد اكتماله ، وثانيهما أنه يعرض لتاريخ العلم فى إطار التاريخ العام للمجتمع الإسلامى ومن ثم فهو لم يفصل بين العلم وبيئته وفلسفته .

ويقضى تصنيف ابن خلدون لعلوم عصره ، كما جاء فى " المقدمة " ، بتقسيم العلوم إلى قسمين رئيسين :قسم مستند إلى الواضع الشرعى كعلوم الدين واللغة ويطلق عليها اسم " العلوم النقلية " ، وقسم يهتدى إليه الانسان بفكره كالعلوم الرياضية والطبيعية والمنطق والميتافيزيقا ، وتسمى "العلوم العقلية " أو " علوم الفلسفة والحكمة " ^(٣) . وقدم ابن خلدون تعريفا لأصول هذه العلوم وفروعها ،وتناول بالتحليل والنقد كل ما يعرض

(١) بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ، الكويت ١٩٨١ .

(٢) عن نفس المصدر السابق .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، المطبعة الأدبية ، بيروت ١٩٠٠ م (الباب السادس فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه ووسائل وجوهه ومايعرض فى ذلك كله من الأحوال . ص ٤٢٩ - ٥٨٨) .

من أحوالها ^(١) واعتبر التاريخ لهاجزءاً عضويًا من تاريخ المجتمع الإنساني في إطار مفهومه الشامل لديه بأنه علم من علوم الفلسفة ، " . . . وإنه فن في باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير أن يعد في علومها وخليق " ^(٢) وبعبارة أخرى ، يريد ابن خلدون بتصنيفه للعلوم والتأريخ له أن يقول بلغة العصر ما قاله هربرت ونجل " من أن أهمية تاريخ العلم تكمن في استحالة انفصاله عن العلم نفسه باعتباره عملية ممتدة خلال الزمان ، وإذا ما ران على العلم جهل بتاريخه فإنه لامحالة مخفق في مهمته ^(٣) . ويدون النقد الداخلي للعلم على أساس المعرفة التاريخية يغزو نمو العلم نمواً آخرقا محفوفا بالمخاطر ، وإن يوجد فهم واقعي للعلم يدون نقد متواصل له ، وهو بطبيعته نقد تاريخي ، ومعرفي منهجي ، وليس ثمة معرفة إنسانية لاتفقد طابعها العلمي متى نسي الناس الظروف التي نشأت في أحضانها ، وأغفلوا المسائل التي تولت الجواب عليها ، وحادوا عن الهدف الذي وجدت من أجله . وفي ضوء هذه النظرة الحديثة يمكن القول بأن ابن خلدون هو أول من قال بأن تصنيف العلم يكون أساسا لأي نقد تاريخي له ، ولو لم يكن له من فضل إلا هذا لكان ذلك كافيا .

وقد تميز تصنيف ابن خلدون بسبقه إلى التأكيد على أمرين هامين :

١ - التركيز على وحدة العقل الإنساني وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها وهو ما يتضح من قوله في المقدمة : " . . . أما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان ، من حيث أنه ذو فكر ، فهي غير مختصة بملة بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة " ^(٤) . وهو هنا يشير بلغة العصر إلى موضوعية العلم وعاليته ، كما يوضح أسباب الفعل في الفكر بقوله :

"كل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه ، إذ لايطلع أحد على مبادئ الأمور النفسية ولا على ترتيبها ، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضها " ^(٥) .

٢ - التنبيه إلى أهمية التكامل بين العلوم المختلفة والربط بين أصولها وفروعها وملاحظة اتجاهها في تطورها نحو الوحدة. فقد رأى ابن خلدون أن الهندسة توسع المدارك الإنسانية، كما رأى أن إجادة علم ما تسهل الإجادة في علم آخر .

(١) ساطع الحمري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، دار المعارف بمصر ١٩٠٢ .

(٢) المقدمة ، البيباجة ص ٢ .

(٣) نقلا عن كتاب فلسفة العلم ، ص ٩٤

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٨ .

(٥) المقدمة ص ٤٥٩ .

وكلما أجاد الإنسان عددا أكبر من العلوم كانت علمه للعلوم الباقية أهون عليه^(١) .
وتعتبر هذه النظرة الفاحصة إلى حقيقة العلوم الطبيعية مضمونا ومنهجنا من
أسباب إبداع علماء الحضارة الإسلامية وعظمتهم حيث كان العالم منهم أشبه
بموسوعة تضم أكثر من تخصص في فروع العلم .

(٢) دقة الصياغة العلمية :

كان علماء الحضارة الإسلامية يتحرون الدقة في صياغة المفاهيم العلمية باعتبارها
الأساس في بناء المعرفة العلمية السليمة لأي علم من العلوم وعليها يتوقف فهم العلاقة
الناشئة بين اللفظ ومعناه بعيدا عن أى لبس أو غموض ، فإن معنى اللفظ المستخدم في
تعريف المسميات والمصطلحات بتحديد بما يثيره في الذهن من أفكار وتصورات ،
ووفقا للسياق المعين الذى يرد فيه كجزء من عبارة أو جملة مفيدة في نظرية أو قانون .
ويكفى هنا أن نشير إلى الدقة التى صاغ بها ابن الهيثم تعريفه لعلم المناظر فى
قوله :

" والبحث فى هذا المعنى - مع غموضه وصعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته - مركب
من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية (أى الرياضيات) . أما تعلقه بالعلم الطبيعى
فلأن الإبصار أحد الحواس ، والحواس من الأمور الطبيعية . وأما تعلقه بالعلوم
التعليمية فلأن البصر يدرك الشكل والوضع والنظم والحركة والسكون - وله مع ذلك فى
نفس الإحساس تخصيص بالسموت (أى الاتجاهات) المستقيمة والبحث عن هذه
المعانى إنما يكون بالعلوم الطبيعية " (٢) .

وعموما أجاد علماء الحضارة الإسلامية صياغة ما توصلوا إليه من معارف بدقه
تناسب مع حالة العلوم فى عصرهم وقد ساعدتهم على ذلك ما تتميز به اللغة العربية
التي ألفوا بها من ثراء واسع فى الألفاظ ودلالات بعيدة فى المعانى ، فأتسع صدره
لاشتقاق الكثير من المصطلحات العلمية التي احتفظت بأصلها العربى فى اللغات
الأجنبية التي ترجمت إليها .

(٣) التجريب والتعميم :

لقد استند منهج البحث عند المسلمين على الملاحظة والتجربة والغرض العلمى ،
وعبروا عن الكميات العلمية بمقاديرها كلما أمكن (مثل محيط الأرض ، والكثافة ،
وتحديد الاتجاهات وغيرها) وقطعوا شوطا كبيرا فى الوصول إلى التعميم الذى يضم
الأشياء والحالات الجزئية المتشابهة فى قانون واحد . وإنصافا للحقيقة نذكر أن هذه

(١) انظر : عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٧ .

(٢) عمر فروخ ، المصدر السابق ، ص ٢٧٢ .

الخاصية كانت أكثر وضوحاً في العلوم الرياضية والفيزيائية التي يستلزم البحث فيها الانتقال من الحقائق الجزئية إلى التعميم والتجريد. وإن كان هذا هو الحال بالنسبة للعلوم المعاصرة أيضاً التي تتفوق فيها العلوم الرياضية والفيزيائية على غيرها من العلوم الوصفية بتحقيق قدر أكبر نحو الوصول إلى التعميم أو القانون العلمى . إلا أن درجة التعميم أو التجريد في العلوم المعاصرة أعم وأشمل منها في علوم التراث الإسلامى وهذا أمر منطقي بطبيعة الحال إذا ما فهمناه في إطار التصور النظرى الذى قدمناه على أساس نمو المفاهيم العلمية والاتصال العضوى بين مراحل تاريخ العلم بحيث تعتبر المرحلة اللاحقة في حضارة ما امتداداً طبيعياً للمرحلة السابقة عليها وتمهيداً للمرحلة التالية لها في حضارة أخرى .

خاتمة:

حاولنا في هذه الدراسة أن نطرح إطاراً نظرياً لتفسير التطور المعرفى والمنهجى للعلم عموماً ، وللعلم الإسلامى بوجه أخص لكن الموضوع يحتاج إلى دراسات أخرى كثيرة تتناول القيام بمسح شامل لأكبر عدد ممكن من كتب التراث العلمى للحضارة الإسلامية بهدف استقصاء وتحليل جهود العلماء ابستمولوجيا ومنهجيا وفلسفيا ، وأيضاً لتصنيف العلوم استناداً إلى المفهوم الإسلامى للعلم القائم على وحدة العقل الإنسانى وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها . ويتم هذا بتحليل مقارن مع تصانيف العلماء السابقين من اليونان والاسكندرية وتصنيف المحدثين من أمثال فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وأوجست وأصحاب دائرة المعارف وغيرهم ، على أن يؤدى هذا إلى طرح تصور إسلامى لتصنيف العلوم المعاصرة . ويمكن الاستعانة بالحاسب الآلى وتطوير وسائله لخدمة أغراض المسح الشامل لكتب التراث وإحصاء النصوص الإسلامية وتصنيفها ، وبذلك يسهل التعامل معها ويرجى الانتفاع الكامل بها .

التقييم الإستمولوجي - المنهجى لمساهمات العلماء المسلمين وإضافاتهم فى العلوم الرياضية والطبيعية

دكتور / محمد علي محمد الجندي

تعتبر قضية " المنهج " فى الفكر الإسلامى من القضايا الأصلية التى ظهرت على صعيدى النظر والتطبيق . وذلك للأسباب التالية :

أولاً : أول ما يقابلنا فى ظاهرة تأصيل المنهج فى البيئة الإسلامية " القرآن الكريم " باعتباره المصدر الأول فى وضع الأسس والتصورات العامة عن الكون والحياة . وطبيعى أن يتدبر المسلمون ذلك التصور لما فيه من توجيه حقيقى نحو المعرفة الصحيحة " فإن القرآن الكريم - بوصفه الصيغة الخاتمة لأديان السماء - قد قدر له أن يبدأ بممارسة دوره الدينى مع تطلع الإنسان نحو العلم وأن يتعامل مع البشرية التى أخذت تبنى معرفتها على أساس العلم والتجربة وتحدد بهذه المعرفة موقعها فى كل المجالات . فكان من الطبيعى - على هذا الأساس - أن يتجه القرآن إلى دليل القصد والحكمة بوصفه الدليل الذى يمثل المنهج الحقيقى للاستدلال العلمى " (١) .

وكتجسيد لتلك النزعة الاستدلالية لدليل القصد والحكمة استعرض القرآن أمام الإنسان الظواهر الجزئية المحيطة به ودعاه أن يتدبرها ويمحص علاقاتها ورباطها ليرتقى من ذلك إلى أسبابها ومسبباتها ولهذا " أفاد العرب فى دراسة القرآن الكريم ، فقد خلق فيهم النزعة العلمية وغرس فى نفوسهم الميل الشديد إلى البحث والنظر والملاحظة والتجربة ، وتلك هى أسس الطريقة العلمية الحديثة فى التفكير " . (٢) .

ولقد تمثل الاستدلال العلمى فى القرآن الكريم بنصوص كثيرة ومتنوعة عالجت عدة موضوعات ، تشكل مجموعها أسس المنهج العلمى فى التصور والاستدلال يقول تعالى ﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجري فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (٣) . وهكذا وجه القرآن الكريم العقل للتدبر والملاحظة ، وطلب إليه أن يتعمق فى هذه المظاهر لكى يستدل على مدبرها ومنشئها .

(١) محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، ص ٥٠٨ .

(٢) محمد عاطف البرقوقى : الخوازمى العالم الرياضى الفلكى ، مصر ، بدون تاريخ ص ١٢٧ .

(٣) البقرة / ١٦٤ .

كذلك شدد القرآن الكريم على وجوب العلم القائم على حجة التثبيت عن طريق الحواس يقول تعالى ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (١) وعليه فإن أى أداء علمي يجب أن يخضع لمعيار التثبيت المباشر الذى يقع ضمن دائرة الحواس ، ومن هنا رفض الكتاب الكريم كل ما يتعارض مع هذا الاتجاه .

والحقيقة أن القرآن الكريم قد أولى منهج الاستدلال أهمية بالغة وحرص على عرضه بأساليب مختلفة لأنه الطريق الذى يؤدى بالإنسان أخيراً إلى الحصول على اليقين والقطع ، وواحدة من هذه المظاهر فى الاستدلال ما نلمسه فى موقف " إبراهيم عليه السلام " عندما استعرض الظواهر الكونية - بأسلوب منهجى استدلالى - حيث استعرض الكواكب أولاً ثم القمر وأخيراً الشمس ، فنراه فى استدلاله هذا يربط قراره بمعمل معين من مظاهر الطبيعة وحين يتبين له أن هذا العلم لا يصلح أساساً للحكم ينتقل منه بطريقة منهجية استدلالية إلى معلم آخر فى ظاهرة أخرى ، فيبين كذلك عدم صلاحيته فينتقل أخيراً إلى هذا المعلم الثالث الذى يعطى ارتياحه إليه أو اختياره له بقوله " هذا أكبر " ثم يعرض أخيراً عن كل هذه الظواهر التى يجمعها كلها أنها ثابتة ومتغيرة لا تصلح أن تكون حقيقة ثابتة يجد لها الولاء والعبادة .

فقد أَرانا الله تعالى كيف تدرج إبراهيم فى الاستدلال خطوة خطوة حتى استنفذ الفروض الثلاثة الكبرى لينتهى إلى حقيقة الذات الجديرة بالولاء والعبادة وهى الذات الإلهية ذات الصفات التى لا تنطبق على هذه الظواهر .

وفى رحاب هذه النزعة الاستدلالية ، والمنهجية العلمية ، وجد العلماء والمفكرون الإسلاميون متسعاً للتحرك نحو صياغة منهج البحث العلمى ، مجسدين التصور القرآنى فى نزعتهم العلمية فأدى ذلك إلى قيام نهضة علمية شملت ميادين علمية مختلفة .

ثانياً : لعب القياس الأصولى دوراً كبيراً فى بلورة الاتجاه العلمى ، حيث كانت العلة أهم أركان القياس فعليها مدار تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ، ولقد أشبع الأصوليون مفهوم العلة بحثاً وتحقيقاً وفصلوا لأحكامها وشروطها ، وكيفية التعرف على طرقها . ومن الطبيعى أن تحتل العلة هذه المنزلة فى البحث لأنها مناط الحكم فى القياس ، ولقد تنبه الأصوليون إلى أن الاستدلال على الحكم فى الواقعة الجديدة ينبع من طبيعة التعرف على العلة الحقيقة التى تجمع بين الأصل والفرع ولهذا اجتهدوا كثيراً لالتماس الوصف الجامع بين الموضوعين . والحقيقة أن منهج البحث العلمى

(١) الإسراء / ٣٦ .

بمعناه الدقيق يبدأ بدراسة مدلول العلة وشروطها ، لدى الأصوليين ، وما وضعوه لهذا الموضوع من أسس وقواعد لها الأثر البعيد فى المعرفة الإنسانية على صعيد مناهج البحث عموماً .

ثالثاً : أفاد علماء المسلمين التطبيقيين ، من أمثال ابن الهيثم والبيرونى وجابر بن حيان من منهج الأصوليين فى مبحث العلة ، فالنظر والتطبيق كَوْنٌ وشيجة واحدة على صعيد البحث العلمى فى مناهج البحث الإسلامية . وفى إنجازات علماء المسلمين فى مجالات علوم الكيمياء والطبيعة والفلك ، وهو الأمر الذى سنعرض له بالتفصيل فى ثنايا هذا البحث .

رابعاً : فيما يختص بالعلم الرياضى عند المسلمين ، فإن أول ما يسترعى الانتباه فى هذا الجانب أن المسلمين أدركوا ما للمنهج الرياضى من أثر كبير فى تطوير الطريقة العلمية، واتخاذ أدوات العلم الرياضى وسيلة قياس منضبطة للتعبير عن نتائج التجربة بطريقة لا تفترق عما وصل إليه العلم الحديث . لهذا فقد استطاع علماء الرياضة المسلمين أن يؤهلوا البحث فى فروع العلم الرياضى من حساب وجبر وهندسة وحساب مثلثات ، وأن يضيفوا إليها الجديد والمبتكر لتتواءم مع متطلبات هذه العلوم ، ولتتوافق مع نزعتهم العلمية ، التى تنطلق من نظرتهم الشمولية لمنهج البحث العلمى .

وسوف يكون مدار حديثنا فى هذا المقام منصب على أبرز جوانب الإضافة المنهجية لعلماء المسلمين فى مجال العلوم الرياضية والطبيعية ، ومدى ما حققوه من إنجازات فى هذا الجانب يسجل لهم بكل الفخر والاعتزاز . هذا بالإضافة إلى أن عرضنا سوف يكون منصّباً على شخصيات علمية بعينها وهى من وجهة نظرنا تمثل المنهج فى كل فرع من فروع العلم الرياضى والطبيعى ، وأن ما ورد فى مؤلفاتهم يشكل صورة متكاملة للإضافة المنهجية للعلم الإسلامى الجديرة بالدراسة والتبيين .

أ - إنجازات المسلمين فى مجال العلم الرياضى (علوم التعاليم) (١)

الرياضيات من العلوم التى نالت الشئ الكثير من اهتمام المسلمين وعنايتهم ، وأفاضوا فيها مما أثار دهشة علماء الغرب فاعترفوا بفضل المسلمين وأثروهم فى تقدم هذا العلم تقدماً ملحوظاً .

وأول ما يقابلنا فى هذا الجانب هو حجم الإسهام الكبير لعلماء المسلمين وفلاسفتهم فى تطوير نظرية العدد بطريقة تفوق ما أحرزه السابقون عليهم فى هذا المجال .

فقد أطلع المسلمون على حساب الهنود وهندسة اليونان وكان لهم منها موقفاً منهجياً واضحاً .

(١) أطلق المسلمون لفظ علوم التعاليم على العالم الرياضى .

أ - العدد

كان النظام الشائع فى الترقيم عن اليونان ، نظاما معقدا لا يسمح بتطوير مباحث العلم الرياضى ، فقد عالجوا فكرة العدد بطريقة مادية بعيدة عن التجريد حيث اعتبروا أن العدد هو مبدأ الوجود وأصل الأشياء .^(١)

كما اهتموا بالجانب النظرى من العدد ، وهو ما يتعلق بخواص الأعداد : النسب العددية ، وجداول الأعداد ^(٢) غير أن أعمالهم فى مجال الهندسة تفوقت على نظريتهم فى العدد . أما فيما يختص بالهنود فقد عالجوا متسلسلة الأعداد بطريقة مختلفة . فقد كان للهنود أشكال عديدة للأرقام استخدموا فيها النظام العشرى المبسط فى العدد . غير أنهم لم يستطيعوا التوصل إلى فكرة اختراع الصفر ، وإنما كان يعبرون عن الموضوع الخالى من الأرقام بلفظ " سونيا " ومعناها الفراغ ^(٣)

اطلع المسلمون على تراث اليونان والهنود فعرفوا النظام العشرى ونقلوه عن الهنود وطوروه طوراً كبيراً وعرفوا هندسة اليونان وبراهينها المنطقية المنظمة . ومزجوا بين الاثنين فجاءت نظريتهم فى العدد وسائر أفرع الرياضيات تحليلية على أعلى مستوى . عرف المسلمون حساب الهنود فأخذوا عنهم نظام الترقيم ، إذ رأوا أنه الأفضل من النظام الشائع بينهم وهو النظام الترقيم على حساب الجمل ^(٤) .

وكان لدى الهنود أشكالاً عديدة للأرقام هذب العرب بعضها وكونوا من ذلك سلسلتين عرفت إحداهما بالأرقام الهندية وهى التى تسعملها هذه البلاد وأكثر الأقطار

(1) Warrington , John : Aristotle Metaphysics (London 1956) P , 64 .

(٢) عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٤ ، ص ٢٢ .

(3) Eves , Howard : An Introduction to the History of Mathematics (New York 1964) P , 38 .

(٤) نظام اقتبسه العرب عن البلاد التى استولوا عليها فى أبان الفتح الإسلامى ، وقد وجدوا أن المصريين يستعملون نظام الترقيم بالحروف القبطية بينما فى سوريا تستعمل الحروف اليونانية

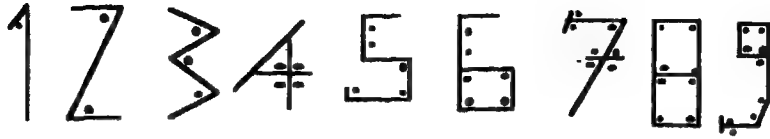
(I II III IV V VII VIII IX X)

فوضعوا لكل حرف رقما دل عليه فكان الجدول كما يلى :

الـحـرـف :	أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن
الـرـقـم :	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠
الـحـرـف :	س	هـ	ف	ص	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ
الـرـقـم :	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠	١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	٤٠٠	٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠	١٠٠٠

ورمزوا للأعداد التى تزيد على الألف بضم الحروف بعضها إلى بعض فكان قابل ٢٠٠٠ بـغ ، ٣٠٠٠ بـجـغ ، ٤٠٠٠ بـجـجـج ... وهكذا . ولم يعد للنظامين السابقين قيمة فقد تركهما العرب واستعاضوا عنها بالنظام الهندى فى الترقيم ، القائم على القيم الوظيفية للأرقام أو ما يسمونه بالنظام العشرى (قدرى طوقان : تراث العرب العلمى فى الفلك والرياضيات . ص ٤٨)

الإسلامية والعربية وعرفت الثانية باسم الأرقام " الغبارية " التي يرى بعض العلماء أنها مرتبة على أساس الزاوية كما يلي :



ثم دخل على أشكال هذه السلسلة بعض التحوير وطرأت عليها تغيرات بسيطة فأصبحت في الشكل المعروف الآن وهو :

1 2 3 4 5 6 7 8 9

ويرى آخرون أن هذه الأرقام تقرب من أشكال بعض الحروف العربية وقد جمعها بعضهم في الأبيات التالية :^(١)

ألف وحاء ثم حج بعده	عين وبعد العين عو ترسم
هاء وبعد الهاء شكل ظاهر	يبنو كمخطاف إذا هو يرسم
صفران ثانيهما وقد ضما معا	والواو تاسعها بذلك تختم

أما أصل تسميتها بالغبارية فهو أن أهل الهند كانوا يأخذون غبارا لطيفا ويبسطونه على لوح من خشب وغيره أو ما كان مستويا ويرسمون عليه الأرقام التي يحتاجون إليها في عملياتهم الحسابية أو معاملاتهم التجارية .

وقد انتشر استعمال الأرقام الغبارية في بلاد المغرب والأندلس وعن طريق الأندلس وبواسطة المعاملات التجارية والرحلات التي قام بها بعض علماء العرب ، والسفارات التي كانت بين الخلفاء وملوك بعض البلاد الأوروبية ، وبخلت هذه الأرقام أوروبا وعرفت فيها باسم الأرقام العربية Arabic Numerals ^(٢) . واستخدمتها أوروبا على نطاق واسع حيث فضلوها على النظام اليوناني في الترقيم ^(٣).

١ - اختراع الصفر

أما الصفر فقد عبر عن خلو الخانة ، وكان في المدة الأخيرة يكتب عند الهنود دائرة فيها نقطة هكذا ○ أي خانة خالية وقد أخذ عرب المشرق النقطة وتركوا الدائرة

(١) المصدر السابق : ص ١٨ .

(2) Smith D . E & Karpinisiby : The Hindu - Arabic numerals (London 1911) p , 36 .

(3) Drik J . struik : AConcise history of mathematics (London 1954) P . P . 88 - 89

لمشابهتها للعدد (٥) وأخذ عرب المغرب الدائرة وتركوا النقطة. (١) وكذلك فعل الأوروبيون فيما بعد .

وقد أطلق الأوروبيون على لفظ " الصفر " العربى لفظ Sipher ومنها أتت Zero & Zyphyr .

فالعرب إذن هم مخترعو الصفر للدلالة على المنازل الخالية من الأرقام الأمر الذى أدى إلى استعمال سهولة الترقيم ، ولتسهيل جميع العمليات الحسابية ، ولولاه لأحتاج المرء إلى استعمال طرق عويصة وملتوية لإجرا عمليات الضرب والقسمة (٢) .

والصفر كما يقول " رسل " إضافة حديثة لم يعرفها الإغريق ولا الرومان ولا يصل إليها إلا من كان على قسط كبير من المعرفة الرياضية. (٣) فمتسلسلة الأعداد الطبيعية التى تبدأ بالصفر لم تصل إلى الصورة المعروفة بها الآن إلا بعد أن بلغت الحضارة مرحلة عالية من التطور .

والصفر فوائد عديدة . فلولاه لما استطعنا أن نحل كثيرا من المعادلات الرياضية من مختلف الدرجات بالسهولة التى نحلها بها الآن ولما تقدمت فروع الرياضيات تقدمها المشهود ... ومن الغريب أن الأوروبيين لم يتمكنوا من استعمال هذه الأرقام إلا بعد إنقضاء قرون عديدة من إطلاعهم عليها ، بمعنى أنه لم يعمم استعمالها فى أوروبا والعالم إلا فى أواخر القرن السادس عشر الميلادى عندما انتقل إليهم كتاب الخوارزمى فى الحساب، وكانت متسلسلة الأعداد (النظام العشرى) تسمى باللاتينية باسمه (الجورزمس Algorismus) كما أن الكلمة الأسبانية التى معناها الأعداد أو الأرقام هو جوارزمو Guarismo (٤) وقد تعلم الغربيون علم الحساب عن كتاب الخوارزمى فى الحساب مترجما إلى اللاتينية وعن كتب أخرى بنيت على كتاب الخوارزمى هذا ، منها كتاب كارمن دى الجورزمو Carmen de Algorismo الذى وضعه أسكندر دى فيلادى Alexander de Villadie حوالى ١٢٢٠م وكتاب الجورزمس فالجارس Algorismus Vulgaris لمؤلفه جون أوف هاليفاكس John of Halifax حوالى ١٢٥٠م وكلا هذين الكتابين مبنى إلى حد كبير على كتاب محمد بن موسى وكلاهما بقى مرجعا فى تلقين هذا العلم لعدة قرون (٥) .

(١) نفس المصدر : ص ٦٨ .

(٢) برتراند رسل : مقدمة الفلسفة الرياضية ترجمة د . محمد مرسى أحمد ط القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٢ .

(٣) الخوارزمى : كتاب الجبر والمقابلة تحقيق د . على مصطفى مشرفة ، د . محمد مرسى أحمد ط القاهرة سنة ١٩٢٩ .

مقدمة التحقيق ص ١٢ .

(٤) نفس المصدر : ص ١٤ .

ومن فوائد الصفر أيضا أنه ساعد على تقدم الرسوم البيانية والتي تتركز عليها الهندسة التحليلية وبحوث الإحصاء كما أن حساب المتلثات والتفاضل والتكامل لم تتقدم معادلاته التقدم المعروف إلا باستعمال إشارة " الصفر " (١) .

٢ - إضافات المسلمين في علم الحساب :

ينسب للمسلمين فضل اختراع النظام الستيني للصحاح والكسور ومما لا شك فيه أن هذا النظام قد ظهر نتيجة للتحليل الواعي والدراسة المنطقية والمنهجية للأفكار التي وردت في الحساب الهندي ومن قبله اليوناني والبابلي (٢) .

فمثلا القيمة ٤٣ درجة ، ٥٠ دقيقة ، ٤١ ثانية يمكن وضعها في الصورة التالية :

$$٤٣ \times ٦٠ + ٥٠ \times ٦٠ + ٤١ \times ٦٠$$

وكذلك تكتب الكسور الستينية في الصورة التالية : (٣)

$$\frac{أ}{٦٠} + \frac{ب}{٢(٦٠)} + \frac{ج}{٣(٦٠)} + \frac{د}{٤(٦٠)} + \dots + \frac{ك}{ن(٦٠)}$$

ومما لا شك فيه أن استخدام هذا النظام الستيني الموحد - رغم صعوبته - كان له أكبر الأثر في وضع أسس المنطق الرياضي ونظرية الأعداد مما كان له بعد ذلك فضل استخدام النظم الأخرى والتي ثبتت قيمتها العملية في عصرنا الحالي إذ يستخدم عدة نظم مثل النظام الثنائي (أى الذى أساسه اثنين) على نطاق واسع فى الآلات الحسابة والالكترونية (النوع الرقعى) وكذلك يستخدم النظم الثمانية والأربع والستينية فى ترجمة الأرقام الثنائية التى تتعامل بها هذه الآلات (٤).

أما الكسور العشرية وصورتها :

$$\frac{أ}{١٠} + \frac{ب}{٢(١٠)} + \frac{ج}{٣(١٠)} + \frac{د}{٤(١٠)} + \dots + \frac{ك}{ن(١٠)} = \text{ج ب أ ك د ج ب أ}$$

(١) قدرى طوقان : بين العلم والأدب ، طبع القدس ، سنة ١٩٤٦ ص ١٢ وما بعدها .

(٢) د . أحمد سعيد الدمرداش : تاريخ العلوم عند العرب ، طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ ، ص ٢٥
والنظام الستيني هو نظام عددى كالنظام العشرى ويستخدم فى حساب الصحيح والكسور وفى الهندسية وفيه ينقسم الكسر إلى ٦٠ جزءا والزاوية إلى ٦٠ دقيقة / الثانية . ويرجع الفضل الأول إلى المسلمين فى اكتشافه واستخدامه فى مؤلفاتهم بالإضافة إلى النظام العشرى

(٣) جمشيد الكاشى : مفتاح الحساب تحقيق د . أحمد سعيد الدمرداش ، طبع القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥١ .

(٤) مفتاح الحساب ص ٢٥٨ .

وهي من اختراع جمشيد الكاشي^(١) ومن أهم منجزاته التي حقق بها سبقا علميا رائعا. وكان غرضه من إختراعها إنشاء نظام جديد للكسور يمتاز بسهولة الاستخدام ليكون بديلا للنظام الستيني الذي كان ذائع الانتشار حينذاك .

وهكذا فإننا نرى رغبة الكاشي في نشر حساباته لكلا النظامين الستيني والعشري جاءت لتوضح مميزات النظام العشري وقد ظهر ذلك عندما حسب نسبة طول محيط الدائرة ح التي قطرها ق والمعروف حاليا ط وذلك في كتابه الشهير " الرسالة المحيطية " إذ قام بحسابها أولا مستخدما الكسور الستينية ثم ذكر في بداية الباب السادس من المقالة السادسة من مفتاح الحساب " أنه ينوئ القيام في الرسالة المحيطية بحساب $\frac{C}{D} = \frac{3}{2}$ باستخدام الكسور العشرية حتى يثبتها من لا يعرف الكسور الستينية ^(٢) وفي ذلك يقول " ووضعتها على مقياس الكسور الستينية ولتقدم هذا لما استخرجنا نسبة المحيط إلى القطر في رسالتنا المسماة بالمحيطية وبلغنا إلى التاسعة أردنا أن نحولها إلى الرقوم الهندية لئلا يعجز المحاسب الذي لم يعرف حساب المنجمين ، أخذنا كسر المحيط من مخرج هو عشرة آلاف مكررة خمس مرات ^(٣) .

ولقد جاءت بعد ذلك أول محاولة لإدخال الكسور العشرية إلى أوروبا على يد الرياضي اليهودي نونفيس الذي عاش في فرنسا في القرن الخامس عشر (الثامن الهجري تقريبا) وهي محاولة لم تحتو على طريقة خاصة لكتابة الكسور وكل ما أورده في هذا القليل كان عبارة عن فكرة موجزة لهذا النظام المقترح .

ويكفي في هذا المقام أن نشير إلى التقدير العظيم الذي أضفاه الرياضي الكبير هانكل Hankel على الكاشي عندما نوه بفضل الكاشي في هذا المجال وسبقه لستيفن بنحو ١٥٠ عاما عندما وضع نظامه العشري الذي بلغ القمة من حيث التطور والشمول والمنهجية .

ولقد ألف ستيفن أول ملزمة كاملة عن الكسور العشرية باللغتين الفرنسية والهولندية وذلك في ملزمته المسماة " العشرية السهلة التعلم " في عام ١٥٨٥م أي بعد الكاشي بنحو مائة وسبعين عاما .

وقد أشاد د . سميث ويوريوسوف وغيرهما بفضل الكاشي الذي لا يمارى في وضع أسس الكسور العشرية .

(١) ولد الكاشي في أواخر القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) في مدينة كاشان . وقد جاء إلى سمرقند وعمل مع الأمير أولوغ بك (قبل أن يبنى أولوغ بك مرصد سمرقند) وفي سمرقند اتسعت جهود الكاشي العلمية ووضع معظم كتبه . وكانت شهرة الكاشي في علوم الحساب والهندسة . وكانت وفاته نحو سنة ٨٤٠هـ / ١٢٤٦م . ومن مؤلفاته كتاب " مفتاح الحساب " .

(٢) مفتاح الحساب : ص ٥٨٥ .

(٣) مفتاح الحساب : ص ٢٨٧ .

يتضح إذن مما سبق أن علماء المسلمين من أمثال الكاشي ، والكرخي (ت نحو ٤٢٠هـ) وابن البناء المراكشي (ت ٧٢١هـ) . كان لهم فضل اختراع الكسور الاعتيادية والعشرية وسبقوا بها الأوروبيين . كما استخدموا في معالجتها طرقا لا تختلف عن الطرق المعروفة الآن .

وقد اكتفينا بعرض جهود الكاشي ، لأهميتها وعدم اتساع المقام لعرض باقي جهود علماء المسلمين الرياضيين في هذا الجانب .

٣ - علم الجبر

اشتغل العرب بالجبر وحققوا فيه إنجازات علمية رائعة يقول كاجوري " إن العقل ليدهش عندما يرى ما عمله العرب في الجبر " (١) وهم أول من أطلق لفظة جبر على العلم المعروف الآن بهذا الاسم وعنهم أخذ الأفرنج هذه اللفظة Algebra في اللاتينية (٢) ويقول لوبون " لقد عزى إلى العرب اكتشاف علم الجبر وإن كانت أصوله معروفة منذ زمن طويل . والحق أن العرب حولوا علم الجبر تحويلا تاما وإليهم يرجع الفضل في معرفة الأوروبيين بهذا العلم (٣)

ويقول سيديو " والعرب هم الذين أطلقوا عليه هذا الاسم فقالوا " الجبر والمقابلة " ولم يثبت حتى الآن أن أصل هذا العلم هندي " (٤)

- الخوارزمي واضع أصول المنهج العلمي في الجبر :

الخوارزمي هو واضع علم الجبر في كتابه " الجبر والمقابلة " .

والجبر والمقابلة طريقة لحل المسألة إذا كان فيها مجهول أو أكثر . يقول ابن خلدون: " ثم يقع العمل في المسألة فيخرج (أى العمل) إلى معادلة بين مختلفين أو أكثر من هذه الأجناس ، فيقابلون بعضها ببعض ويجبرون ما فيها من الكسر حتى يصير صحيحا . ثم يحطون المراتب إلى أقل الأسس . إذا أمكن ، حتى يصير إلى الثلاثة التي عليها مدار علم الجبر عندهم ، وهي العدد والشئ والمال " (٥)

وأول من ذكر هذه الألفاظ الخوارزمي :

الجبر : نقل الحدود المنفية إلى الجانب الآخر من المعادلة

(١) تراث العرب العلمي : ص ٦١ .

(2) Drik J . Struik : Aconcise history of mathematics PP . 90 - 91

(٣) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، طبع مصر سنة ١٩٤٥م . ص ٤٨٠ .

(٤) سيديو ل . ١ : تاريخ العرب العام ، طبع عيسى البابي الحلبي طبع مصر سنة ١٩٦٩ ، ترجمة عادل زعيتر ص ٢٢١ .

(٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٢١٦

المقابلة : توحيد الحدود المتماثلة

الشيء : (أو الجذر ، وهو الشيء المجهول) ورمزه (علامته) " شيء " ثم اختصرت فأصبحت ش ثم س .

المال : مربع الجذر أو الشيء : س٢

العدد الملقب : الحد الذي لا جذر معه

لنأخذ المعادلة التالية : س٢ - س = ٣س + ٥

فالجبر تصبح س٢ = ٤س + ٥

وبالمقابلة تصبح : س٢ = ٤س + ٥

فالجبر إذن " علم عربى " سماه العرب بلفظ من لغتهم ، والخوارزمى هو الذى خلع عليه هذا الاسم ، هذا الاسم الذى انتقل إلى اللغات الأجنبية بلفظه العربى ALGE - BRA - كما أوضحنا (١).

وتجلت عبقرية الخوارزمى فى علم الجبر فى عدة أمور منها :

١- وضع المعادلة الشاملة التى هى الأساس الذى قامت عليه معادلات الدرجة الثانية
س٢ + ٢١ = ١٠س

٢ - عرف المسلمون وعلى رأسهم الخوارزمى طريقة حل معادلات الدرجة الثانية وهى نفس الطريقة الموجودة الآن فى كتب الجبر ، ولم يجهلوا أن لهذه المعادلات جذرين واستخرجوها إذا كانا موجبين ، وهذا من أهم الأعمال التى توصل إليها العرب وفاقوا بها غيرهم من الأمم التى سبقتهم .

٣ - تنبيه الخوارزمى أيضا إلى الحالة التى يكون فيها الجذر كمية تخيلية imaginary (٢)

٤ - ابتكر علماء المسلمين طرقا هندسية لحل بعض معادلات الدرجة الثانية ، يدلنا على ذلك كتاب " الخوارزمى " وغيره من كتب علماء العرب فى الجبر من أمثال شجاع ابن أسلم ، والخيام وغيرهم .

٥ - وفى باب المساحة من كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمى عمليات هندسية حلها بطرق جبرية مما يدل على أن العرب كذلك هم أول من استعان بالجبر فى حل مسائل هندسية وقد نحا أيضا نحو الخوارزمى تلميذه ثابت بن قرة . يقول مسيو شاسل

(١) لاحظ : عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، ص ١٤٢ .

(٢) أى حينما تكون الكمية التى تحت علامة الجذر سالبة ، وفى هذه الحالة يقال لها (كمية تخيلية) بحسب التعبير الرياضى الجديد (لاحظ : تراث العرب العلمى ، ص ٦٦) .

فى كتابه " مناهج الهندسة " كان تلميذ محمد بن موسى ، ثابت بن قرة مهندسا مشهورا حافظا لجميع الرياضيات ، ونذكر من مؤلفاته الكثيرة ، التى تجد أسمائها فى قائمة العزىزى ، " رسالة فى الجبر والهندسة " وقف بها أنظار المهندسين لتطبيقه الجبر على الهندسة فيها وهذا الكتاب لاريب هو الذى حمل منتوكلا على قوله : " إن لثابت كتابا فى تطبيقات الحساب الجبرى يعلم منه أن العرب طبقوا الجبر على الهندسة " (١)

وقد تبع الخوارزمى بعد ذلك مجموعة من علماء العرب فى الرياضيات أمثال أبو كامل وشجاع بن أسلم الحاسب من أهل مصر ، وكان فاضلا حاسبا عالما وله من الكتب كتاب " الجبر والمقابلة " أيضا وكتاب " الجمع والتعريف " وكتاب " الخطأين " وكتاب " المساحة والهندسة " (٢) .

وكذلك سنان بن الفتح ويقول عنه صاحب الفهرست أنه من أهل جران وكان مقدما فى صناعة الحساب والإعداد وله من الكتب كتاب (الجمع والتعريف) ، و (كتاب الوصايا) و (كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمى) (٣) ويعقوب بن محمد الحاسب وشهرته أبو سيف المصيص ، وله من الكتب كتاب الجبر والمقابلة وكتاب الخطأين وكتاب حساب النور ، ويقول عنه القفطى أنه كان عالما بصناعة الحساب والجبر وألف فيها التصانيف المفيدة (٤)

٤- الهندسة التحليلية

عرف المسلمون الهندسة الإقليدية المستوية عندما قاموا بترجمة كتب إقليدس ، وقد نقلوا كتاب الأصول إلى العربية فى عصر المنصور يقول ابن خلدون " والكتاب المترجم فى هذه الصناعة (يقصد الهندسة) هو كتاب إقليدس ويسمى كتاب الأصول وكتاب الأركان ، وهو أبسط ما وضع فيه للمتعلمين ، وأول ما ترجم من كتاب اليونانيين فى الملة أيام أبى جعفر المنصور ونسخه مختلفة باختلاف المترجمين ، فمنها لحنين بن إسحق ولثابت بن قرة وليوسف بن الحجاج . " (٥)

وتعد ترجمة ثابت بن قرة (٨٢٦هـ - ٨٠١م) لكتاب الأصول كما يقول إيفز " أول ترجمة كاملة ومقنعة " كما أن ترجماته لأبولونيوس وأرشميدس وبطليموس وصلت إلى أرفع المستويات (٦)

(١) سبيول ١ : تاريخ العرب العام ص ٢٦١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ، طبعة لبيز سنة ١٨٧١ ص ٢٨١ .

(٣) نفس المصدر / ص ٢٨١ .

(٤) القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبع مصر سنة ١٢٢٧ هـ ص ٢٤٧ .

(٥) مقدمة ابن خلدون / ٤٥٨ .

(6) Eves , Howard : An Introduction to the history of math P , 191 .

وقد أخذت الترجمات اللاتينية عن هذه الأصول العربية القديمة على يد الإنجليزى الشهير ادلارد اوف باث Adlard of Bath وجيرارد الكريمنى^(١) ولقد برع المسلمون فى استيعاب مضمون كتاب الأصول وصنفوا الكثير من الشروح عليه الأمر الذى سهل على الأوروبيين الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ثم نقلوها إلى اللغة اللاتينية وظلوا يتدارسونها كما عرفوها من العرب إلى أواخر القرن السادس عشر حينما عثر الباحثون ، عام ١٥٨٢م على مخطوط من كتاب إقليدس باللغة اليونانية .^(٢)

وبرع المسلمون فى قضايا الهندسة وشرحوها وفرغوا منها . وعرفوا تسطيح الكرة وألفوا فيه ومارسوه فنقلوا الخريط من سطح الكرة إلى السطح المستوى ومن السطح المستوى إلى السطح الكرى . ولقد كان اهتمام المسلمين بالناحية العلمية من الهندسة أكثر من اهتمامهم بالناحية النظرية ، تشهد بذلك المباني والقصور التى نهضت فى المشرق والمغرب والقصور التى خلقوها فى أوروبا .^(٣)

وعلى ذلك فإن براعة المسلمين فى الهندسة الإقليدية لا تقل شأنًا عن براعتهم فى الجبر كما أوضحنا .

ومن ثم أمكنهم أن يجمعوا بين الهندسة والجبر فى بعض الأعمال الهندسية ، كما استخدموا الهندسة لحل بعض الأعمال الجبرية ، فهم بذلك واضعو أساس الهندسة التحليلية ولا يخفى أن الرياضيات الحديثة تبدأ بها وتبعتها فروع الرياضيات بسرعة فنشأ علم التكامل والتفاضل الذى مهد له العرب كما مهد له من قبلهم اليونان .^(٤)

٥ - التفاضل والتكامل

علم التفاضل والتكامل من العلوم التى تتناول مسائل المخروطات وكيفية تكونها وقد عرف المسلمون علم المخروطات على أنه " فرع من فروع الهندسة أيضا ، وهو علم ينظر فى ما يقع فى الأجسام المخروطية من الأشكال والقطوع ويبرهن على ما يعرض لذلك من العوارض ببراهين هندسية متوقفة على التعلم الأول . وفائدتها تظهر فى الصنائع الصغيرة التى موردها الأجسام مثل الفجارة والبناء وكيف تصنع التماثيل الغريبة والهياكل النادرة.. " ^(٥)

ويعتبر ثابت بن قرة ^(٦) من أوائل الذين مهدوا لإيجاد حساب التكامل والتفاضل يقول شميث فى كتابه تاريخ الرياضيات :

(1) Ibid : P P 114 - 115 .

(٢) عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب / ١٤٧ .

(٣) المصدر السابق / ص ١٤٦ .

(٤) تراث العرب العلمى / ٧٩ .

(٥) مقدمة ابن خلدون / ٩٠٢ .

(٦) هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن مروان ومولده سنة إحدى وعشرين ومائتين وتوفى سنة ثمان ومائتين " نجران

١١ ومن كتبه رسالة فى استخراج المسائل الهندسية وكتاب شكل القطاع (الفهرست : ص ٢٧٢)

" كما هي العادة في أحوال كهذه يتعذر أن نحدد بالتأكيد لمن يرجع الفضل في العصور الحديثة في عمل أي شئ جدير بالاعتبار في حساب التفاضل والتكامل ، ولكن باستطاعتنا أن نقول أن ستيفن Stephen يستحق أن يحل محلا هاما من الاعتبار ، أما تأثيره فتظهر خصوصا في موضوع إيجاد مركز الثقل لأشكال هندسية مختلفة ، اهتدى بنورها عدة كتاب أتوا بعده . ويوجد آخرون حتى في القرون الوسطى قد حلوا مسائل في إيجاد المساحة والحجوم ، بطرق يتبين منها تأثير نظرة إفاء الفرق اليونانية Theory of Exhaustion (١) .

وهذه الطريقة تتم نوعا ما على طريقة التكامل المتبعة الآن من هؤلاء : يجدر بنا أن نذكر ثابت بن قرة " الذي أوجد حجم الجسم المتولد من دوران القطع المكافئ حول محوره .. " (٢)

٦ - حساب المثلثات

لولا علماء المسلمين لما كان علم المثلثات على ما هو عليه الآن . فإليهم يرجع الفضل في وضعه بشكل علمي منظم مستقل عن علم الفلك .

وينسب الفضل في ذلك إلى نصير الدين الطوسي (١٢٠١ - ١٢٢٤ م) (٣) فهو أول عالم عربي يستخدم براهين نظرية إقليدية في مسائل علم المثلثات ، الأمر الذي أدى إلى انتشار تأثيره فيما بعد في أوروبا في القرن السابع عشر . (٤) حتى أن ساكيرى بدأ عمله في الهندسة الإقليدية من خلال المعلومات التي استقاها من كتابات نصير الدين الطوسي عن محاورات إقليدس كما أن جون واليس John Wallis قام بترجمة هذه الكتابات إلى اللاتينية في القرن السابع عشر الميلادي واستخدمها في محاضراته بجامعة أكسفورد (٥) .

ومن الذين ساعدوا أيضا على أن يصبح علم المثلثات علما مستقلا أبو عبد الله محمد بن جابر البتاني (ت ٣١٧ هـ - ٩٢٩ م) . ترك البتاني الحساب بالوتر كما كان يفعل بطليموس ومن بعده - وفضل حساب الهنود بالجيب (نصف الوتر) فكانت

(١) نظرية إفاء الفرق مضمونها : إذا ضوعف عدد أضلاع المضلع المنتظم المرسوم داخل دائرة ، اقترب محيط المضلع من محيط الدائرة ومساحته من مساحتها ، أي أن الفرق بين المحيطين وبين المساحتين يصغر تدريجيا حتى إذا ما ضاعفتنا عدد الأضلاع إلى ما لا نهاية ، صغر هذا الفرق أوفنى " واقترب من الصفر " : تراث العرب العلمى / ص ١٨٧

(٢) المصدر السابق / ٨٨ .

(٣) يعتبر كتاب " شكل القطاع الطوسي " من أهم كتبه التي ظهرت فيها علم المثلثات مستقلا عن الفلك .

(4) Drik J . Struik : Op . cit P 95

(5) Eves ,Howard : Op . cit P 193

عبقرية البتاني في أنه فضل طريقة قليلة الشهرة صحيحة على طريقة شائعة مشهورة ولكن أقل صحة . وهو أول من وضع جداول للظل والتمام .

وتبدو مكانة أبو الوفاء البوزجاني (ت ٣٨٨هـ - ٩٩٨م) في المثلثات واضحة فقد أوجد طريقة جديدة لحساب جداول الجيب وكان جيب الزاوية المساوية ثلاثين دقيقة محسوباً فيها حساباً صحيحاً إلى الرقم الثامن من الكسر العشري . وكذلك عرف الصلات في المثلثات (النسبة المثلثية) .

ولم تقف جهود المسلمين عند دراسة المثلثات المستوية بل تناولوا المثلثات الكروية - التي كان اليونانيون أيضاً قد تناولوها واصلتها بعلم الفلك - فتوصلوا " إلى إثبات أن نسبة جيوب الأضلاع بعضها إلى بعض كنسبة جيوب الزوايا المتورة بتلك الأضلاع بعضها إلى بعض في أى مثلث كروي " (١)

يقول سميث في كتابه تاريخ الرياضيات : " لم تدرس المثلثات الكروية المائلة بصورة جيدة إلا على أيدي العرب في القرن العاشر الميلادي " (٢)

ويقول تالينو " توصل العرب في أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع إلى معرفة كل من هذه القواعد المختصة بالمثلثات الكروية الزاوية ، إذ وجدتها مستعملة لحل مسائل علم الهيئة الكروي في النسخة الخطية الموجودة من " زيج " أحمد بن عبد الله المعروف بحيش الحاسب المحفوظة بمكتبة برلين . وهذا الزيج ألف بعد الثلاثمائة بسنين قليلة جداً حسبما استدلت عليه بأدلة شتى " (٣)

وقد توصل المسلمون أيضاً إلى معرفة القاعدة الأساسية لمساحة المثلثات الكروية وعملوا الجداول الرياضية للمماس والقاطع وتمامه وأوجدوا طريقة لعمل الجداول الرياضية للجيب . ويدين لهم الغربيون بطريقة حساب جيب ٣٠ حيث تتفق النتائج فيها إلى (٨) أرقام عشرية مع القيمة الحقيقية لذلك الجيب " (٤)

وجملة القول فإن علماء الأفرنج في القرن الحادي عشر اطلعوا على مآثر المسلمين في المثلثات ونقلوها إلى لغاتهم ولعل أول من أدخلها هو " ريجيو مونتانيوس Regio Montanus مستندا إلى بحوث العلماء المسلمين والذين سبقوه فيها بشهادة كاجوري وسميث وسارتون وسيديو ولويون وتالينو وغيرهم وإن نسبتها إليه تعد خطأ كبيراً (٥)

(١) تراث العرب العلمي / ٥١ ، والمقصود بالمتورة في النص : المقابلة .

(٢) نفس المصدر ص ١٠٢ .

(٣) تالينو (كارلو الفونس) : علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ، طبع روما سنة ١٩١١ م ص ١٤٩ . والمقصود بكلمة (زيج) : الجدول الفلكي .

(٤) تراث العرب العلمي / ١٠٦ وإلفظ " جيب " أخذها المسلمون عن لفظة " جيفا " الهندية وحرفوه للفظ جيب الزاوية وعندهم أخذها الأوروبيون وترجموه إلى كلمة Sinus وتعني باللاتينية الجيب .

(٥) المصدر السابق / ١٠٨ .

يتضح مما سبق إدراك المسلمين لطبيعة المنهج الاستنباطي الرياضى ، باعتباره منهجا يقوم على أساسيات عقلية ومفاهيم مجردة تتسم باليقين والبداية حيث ينطلق منها الباحث فى تأسيس البرهان وإقامة النظريات المتكاملة فى مجال علوم الحساب والهندسة .

والإنجازات السابق عرضها فى مجال نظرية العدد عند المسلمين تؤكد هذا المفهوم حيث إنهم عالّجوا قضية الأعداد من منطلق تحليلى منطقى يتسم بالتجريد العالى الذى هو سمة العلم الرياضى . وكان اختراع الصفر لديهم هو أعلى ما وصلت إليه قريحة علماء المسلمين فى مجال النظام العشرى والستينى باعتراف رسل وبيانو وديكند من علماء الرياضة المحدثين .

وقد أدرك علماء المسلمين أن النسق الاستنباطى فى العلم الرياضى يقتضى الاستعانة بالرموز فى مجال " علم الجبر " الذى نسب فضل اختراعه للخوارزمى حيث ساعدت الاستعانة بالرموز فى المعادلات الجبرية على حل معادلات عالية الدرجة وبألغة التعقيد باعتراف علماء الغرب .

ويبدو النسق الاستنباطى الرياضى فى أوضح صورة لدى علماء المسلمين فى المزاوجة بين علم الجبر والهندسة واختراع الهندسة التحليلية وحساب التفاضل والتكامل معبرين بذلك عن استخدام المعادلات الجبرية والبرهان الهندسى فى إقامة هذه الأنماط المتقدمة والفروع المتطورة للعلم الرياضى .

وقد تمكن المسلمون بفضل وعيهم الكامل بهندسة اقليدس إلى أن تمحصوا نسق مصادراته المعروف ويوضحون مدى قصوره عن معالجة هندسة السطوح المنحنية كالكرة والاسطوانة . ومن ثم استطاعوا أن يؤسسوا أصول من الرسم على الكرة واختراع علم حساب المثلثات الكرى الذى دفع ببحوث علم الفلك إلى شوط بعيد من التقدم والرقى .

ب - إنجازات المسلمين فى مجال العلوم الطبيعية :

وتأكيدا على معنى المنهجية فى الفكر العلمى الإسلامى ، سوف نعرض فى هذا الجانب لأهم إنجازات العلماء المسلمين فى مجالات العلوم الطبيعية وتشمل :

١- علم الكيمياء .

٢- البصريّات (بحوث الضوء) .

٣- الميكانيكا والأيدروستاتيك (بحوث الموائع) .

٤- الفلك .

أولا : علم الكيمياء

نظرية الميزان :

يعتبر جابر بن حيان فيما يرى " كراوس " من أعظم رواد العلوم الطبيعية والكيميائية، وذلك لتطبيقه " الميزان " وجعله أساسا من أسس التجريب ، وهذه النظرية تعد أساسا تعليمياً ^(١) عنده ، طبق فيها الكم والقياس على نتائج البحث التجريبي في الكيمياء .

ومرد ذلك أن جابر يرى أن عالم الكيمياء لا يستطيع الإحاطة بكل الأسباب الطبيعية للمواد بقوله " إن الإحاطة بآثار الموجودات بعضها في بعض ، وكليات ما فيها أمر غير ممكن لأحد من الناس ^(٢) وذلك لكون المعرفة محدودة ، ومن ثم كان احتياج الناس إلى علم الميزان لأنه استدراك أكثر ما يمكن للإنسان الإحاطة بمثله ^(٣) .

وهذا الأمر يعد بحق غاية في الدقة المنهجية والالتفات الواعي إلى ضرورة الاهتمام بالتغيرات التي تؤثر في نتائج الظاهرة أو تحدثها ^(٤) . ذلك لأن الإلمام بكيفيات الطبائع الأربعة المكونة للشيء المراد تحويله أمر غير مستطاع ، لذلك كان وزن الطبائع أى معرفتها كما ذلك بوزن أجسامها هو الطريق الموصلى إلى معرفتها عن طريق التقليل والزيادة .

وهذا هو لب البحث الذى يتجه إلى إحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية من ، تفسير الطبيعة .

وذلك فيما يعرف بقانون الأوزان المتكافئة ، والميزان على ذلك هو وسيلة المعرفة المضبوطة بالطبيعة وقياسها قياسا كيميا ومحاولة رد معطيات المعرفة ومظاهر الوجود إلى نظام من المقدار والتناسب العددي يقول جابر " أما الكمية هى الحاصرة المشتملة على قولنا الأعداد مثل عدد مساو لعدد أو عدد مخالف وسائر الأبطال والأعداد والأقدار من الموازين والمكاييل وما شاكل ذلك .. ^(٥) .

كما عبر جابر عن فهمه للقياس على أنه علاقة بين أوزان أجسام أو قياس أطوال أو أبعاد . وأن عملية التقدير تتم بين الجسم المراد وزنه أو قياسه وبين قسم آخر له وزن

(١) تعليمياً : رياضياً ، حيث أن العلوم الرياضية كان يطلق عليها المسلمون لفظ " علوم التعاليم " وهى الحساب والجبر والهندسة .

(٢) جابر بن حيان : كتاب البحث (مخطوط بدار الكتب المصرية تمت رقم ٣٦٨١)

نسخ سنة ١٩٤٠ عن نسخة الأستاذة ، ص ١٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٣ .

(٤) مصطفى لبيب عبد القنى : الكيمياء عند العرب ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٢٨ .

(٥) كتاب البحث : ص ٦٣ من المخطوط .

وطول آخر كذلك يقول " إن الحرف الواحد لا ينطق به فكذلك لا يمكننا وزن طبع واحد إلا بإضافته إلى طبع آخر " (١)

وقد بلغ جابر بن حيان في الإحساس بمشكلة القياس العلمي حدا مذهلا بالنسبة للعصر الذي وجد فيه . فقد حاول أن يثبت إمكان قياس الطبايع وتحديد مقدارها وهو يذهب إلى أن الأجسام لا تختلف فيما بينها إلا باختلاف نسبة الطبايع البسيطة المكونة لها (٢) كما يعرض في مواضع كثيرة من كتاب البحث للرأى القائل : إن الكيفيات لا توزن ، لأن الخفيف والثقيل هو الأجسام لا الكيفيات ولأن الطبايع أعراض ووزن الأعراض محال .

يقول جابر " إن أقدار الطبايع إنما تؤخذ من أقدار أجسامها الحاملة لها لأن الأعراض والكيفيات لا أوزان لها وإنما جعلت مراتب ودرجات وأمثال ذلك . والأوزان إنما تكون في بعض أقسام الكمية ... وللناس ها هنا خلاف عظيم وذلك أن بعضهم قال : إن الطول والعرض والعمق نوات أوزان وكذلك في الخط والسطر . قالوا : وإلا فمن أين للجسم ثقل ووزن لو أن هذه لا وزن لها لأنه من المحال أن تكون هذه لا أوزان لها ، وهي الأوزان والأصول التي تتركب منها الجسم ولو جاز أن تكون هذه بلا أوزان لجاز أن يكون الجسم لا وزن له . ورد عليهم القول فقالوا : إن الجسم بذاته ليس له ثقل ولا خفة وإنما يصير ثقيلًا وخفيفًا بالطبايع التي تحمل عليه فقالوا لهم في الطبايع في نواتها لا أوزان لها فهو ليس بذى وزن أعنى ثقلا ما فقال القوم أنه ذهب عليكم معنى الخفيف والثقيل ما هو وإنه نسبة الشيء إلى المكان فقط (٣) .

ويقول جابر معقبا على ذلك : " وقد وجدنا نحن طريقا نستدرك به علم طبايع الموجودات على حقائقها وأوزان مافيهما ونسب أفرادها (٤) وعلى ذلك فالوصول إلى معرفة الطبايع هو ميزانها " فمن عرف ميزانها عرف كل ما فيها وكيف تتركبت (٥) ومعنى هذا أننا لا نصل إلى معرفة الماهية ، معرفة الكيف ، بل نصل فقط إلى وزن الطبايع أى معرفتها كما وهذا ما يطابق في الاتجاه العلمى الحديث معرفة العناصر عن طريق وزنها النوعى ، فمعرفة الأوزان النوعية والكثافة يتيح لنا تحديد صفات العناصر المختلفة عن طريق قانون الأوزان المتكافئة - كما أشرنا - وقد استعمل المسلمون في الكيمياء أوزانا متفاوتة وحرصوا إلى أبعد الحدود على ذكر الأوزان المتفاعلة عند إجراء تجاربهم الأمر الذى لم ينتبه إليه علماء أوروبا إلا بعد ستة قرون (٦)

(١) كتاب التصريف (ضمن مجموعة بول كراوس) ص ٢٢٩ .

(٢) مصطفى ليبي عبد الغنى / المصدر السابق ص ٢٨ .

(٣) كتاب البحث : ص ٦٤ من المخطوط .

(٤) نفس المصدر / ص ٦٥ .

(٥) نفس المصدر / ص ٦٦ .

(٦) مصطفى ليبي عبد الغنى / المصدر السابق ص ٤٠ .

وأورد جابر بن حيان فى كتاب " الأحجار على رأى بليناس " (١) مجموعة من الأوزان الشهيرة التى استخدمها العرب فى بحوثهم الكيميائية مثل :

الرطل = ١٢ أوقية

الأوقية = $\frac{1}{4}$ رطل = ٧ مثاقيل

المثقال = $\frac{1}{4}$ درهم = ٣ درهم

الدراهم = ٦ دانق

الدانق = ٢ قيراط

القيراط = $\frac{1}{6}$ رطل = ٤ حبة

كما اخترعوا آلات لاستخراج الوزن النوعى لكثير من المعادن والأحجار الكريمة والسوائل والأحجام التى تنوب فى الماء واستعملوا أنواعا من الموازين لم تكن معروفة ، كما توصلوا إلى اختراع ميزان غريب أسموه " الخازن " (٢) يزن الأجسام فى الهواء .

نظرية جابر فى تكوين المعادن : Metal formation theory :

حقق جابر تقدما على اليونانيين فى نظريته عن طبيعة المعادن ، فعلى حين قال اليونانيون بالطبائع الأربعة والكيفيات الأربعة ، قال جابر بتكاثف عنصرى الدخان والبخار Earthy smoke and watery steam فى باطن الأرض وكيف يتكون عنهما عنصرى الكبريت والزئبق ، ومن اتحاد هذين الأخيرين يتكون كل المعادن ، ويختلف نوع كل معدن تبعا لإختلاف نسب الخلط بين عنصرى الزئبق والكبريت فيه . وهذه النظرية تقارب إلى حد بعيد نظرية الاتحاد الكيميائى الحديثة التى قال بها دالتون الكيميائى الإنجليزى المعروف (١٧٦٦ - ١٨٤٤ م) من أن الاتحاد الكيميائى يكون باتصال ذرات العناصر المتفاعلة بعضها مع بعض ومضمون النظرية عند جابر هو أن جوهر المعدن زئبق انعقد بكبريت ، وأن المعادن تختلف فيما بينها باختلاف نسبة اتحاد الزئبق بالكبريت وهو اختلاف فى أعراضها المتغيرة . يقول جابر " إن الأجساد كلها فى الجواهر زئبق انعقد بكبريت المعدن المرتفع إليه فى بخار الأرض ، وإنما اختلفت لاختلاف أعراضها " (٣)

(١) مختارات بول كراوس ص ١٤٦ .

(٢) الخوارزمى (الأديب) : مفاتيح العلوم ، طبع مصر سنة ١٢٤٢ هـ من ١٤٦ وما بعدها .

(٣) جابر بن حيان : كتاب الإيضاح (ضمن مختارات هوليارد ، طبع باريس سنة ١٩٢٨ . المجلد الأول ، الجزء ، الأول ص ٥٤ .

فكأن سبب اختلاف المعادن بالكيفيات والألوان يرجع إلى اختلاف مقدار الكبريت والزنبق الموجودين في كل واحد من المعادن السبعة وهي (الذهب - الفضة - النحاس - القصدير - الحديد - الرصاص - الخارصين) .

فالذهب - في رأى جابر - " داخله كثير من الزنبق اللطيف ، وقليل من الكبريت الصافى ، والنحاس فيه من الزنبق بمقدار ما فيه من الكبريت وكلاهما نحاس لم يبلغا الغاية في اللطف ولا في الصفاء ، والقصدير فيه كثير من الكبريت الرديء وقليل من الزنبق الغليظ وهكذا " (١) . والكبريت والزنبق مادتان افتراضيتان ليستا مرادتين على حقيقتهما في الطبيعة وإنما الزنبقية في اصطلاح جابر هي العنصر الأسمى في المعادن والباعث على جلائها وانطراقها ، أى للخاصية المعدنية فيها . والكبريتية تدل على العنصر المحترق والمكون . واتحاد هذين العنصرين لا يؤدي إلى تكوين مادة جديدة فالذى يحدث هو إغلال هاتين المادتين إلى رقائق صغيرة تمتزج ببعضهما ويتحد نوع العنصر المتكون تبعا لنسبة ومقدار الخلط بين ذرات العنصرين .

ويفسر جابر في كتابه (مختصر الأكسير الكامل) المترجم إلى اللاتينية هذا المعنى بقوله :

" الشمس يعنى الذهب تتألف من الزنبق اللطيف ، ومن قليل من الكبريت الصافى الواضح ، الذى له إحمرار فاتح . وحيث لم يكن لهذا الكبريت لون واحد ، بل كان بعضه أعمق من بعض ، نشأ عن ذلك أن بعض الذهب أشد إصفرارا من بعضه الآخر ... فإذا الكبريت غير صاف ، غليظا ، أحمر ، بكيفية يكون منها الواحد لا أقل ولا أكثر من الآخر ، تشكل من هذا المزيج الزهرة (النحاس) . وإذا كان الكبريت قليل وبياض ناصع ، وكان الزنبق غير صاف ، وبعضه ثابت وبعضه طيار ، ولم يكن له إلا بياض غير كامل ، تشكل من هذا المزيج المشتري (القصدير) . " (٢)

وقد قسم جابر واتباعه من الكيميائيين المعادن المتكونة إلى دنيئة أو خسيصة وأخرى نفيسة أو ثمينة (المعادن الدنيئة هي المعادن المتصفة بالتغير - أما المعادن النفيسة فهي المعادن المتميزة بالثبات على مقاومة التغير بالعوامل الجوية) " فالحديد والرصاص والقصدير والنحاس والخارصين كلها معادن سريعة ، ولا ثبات لها على مقاومة العوامل الطبيعية فتتأثر بالتعرض للهواء الرطب والماء ، وتتأثر بالحوامض الكيميائية وجميع هذه المعادن تتغير وتصدأ . ولذا سميت المعادن المتقدم ذكرها بالمعادن الخسيصة أو الدنيئة أو الناقصة أو غير الثمينة ، بخلاف الذهب والفضة فإنهما

(١) روجي الخالدي : الكيمياء عند العرب ، طبع القاهرة سنة ١٩٥٢م ، ص ٦٠ .

(٢) د . جلال موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ، ص ١٢٥ .

لا يتغيران بالعوامل الجوية أى لا يصدآن ولا تؤثر فيهما الحوامض الكيميائية إلا ما ندر منها^(١)

وقد عمل بنظرية جابر فى تكوين المعادن عدة قرون ، حتى القرن الثامن عشر وكانت نواة النظرية التى تلتها وهى نظرية الفلوجستون ، وهى القائلة بأن كل المواد القابلة للاحتراق والفلزات القابلة للتأكسد تتكون من أصول زئبقية وكبريتية وملحية.^(٢)

وعن نظرية الفلوجستون Phlogiston theory يقول هولبارد " أن هذه النظرية وصفت بأنها الدليل والمصباح المنير للكيميائيين فى القرن الثامن عشر ، كما وصفت أيضا بأنها درة العصر والكلمة الأخيرة فى خلال أكثر من نصف قرن . هذه النظرية كانت المولود المباشر لنظرية جابر فى تكوين المعادن ."^(٣)

وقد أطلق علماء عصر النهضة فى أوروبا فى القرن الثامن عشر من أمثال جوهان بيشر Becher وجورج أرنست شتال Stahl على نظرية الفلوجستون بأنها النظرية المعبرة عن استخراج المعادن من أتريتها (كلساتها) ^(٤) ثم ردها إلى هذه الكلمات ... فإذا أضيف الفلوجستون إلى الكلس تكون الفلز ، أى المعدن ، وإذا انتزع هذا الفلوجستون من المعدن عاد إلى الكلس " ^(٥) فالفلوجستون عندهم هو قالب الكلس إلى فلز (كلس = فلوجستون (من الفحم البلدى) — فلز) (فلز يسخن فى الهواء — كلس + فلوجستون) يخرج فى الهواء) . فكان الفكرة الرئيسية فى نظرية الفلوجستون تكمن فى أن كل المواد القابلة للاحتراق تحتوى على عامل مشترك يخرج أثناء عملية الإحراق .^(٦)

ويقول الدكتور مور تعقيباً على هذا النوع من عمليات الاحتراق: "إن الأكسجين شرط لازم لعملية الاحتراق ، ويؤكد على أن جابر أدرك ذلك ، وإن لم يتوفر له فرصة اكتشاف الأكسجين إلا أن سبقه فى اكتشاف نظرية الفلوجستون يعد ممهدا لاكتشاف بريستلى Priestley لغاز الأكسجين فى عام ١٧٧٤ م .

(١) روى الخالى / المصدر السابق ص ٦٧ . ويلاحظ أن الذهب لا يذاب بالماء الملكى (حامض الأيدروكلوريك + حامض الأزتيك) ، أما فى الزئبق فيمتزج به امتزاجا . ويسمى مملغم الذهب .

(٢) د . عبدالحليم منتصر : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية ص ٢٢٧ .

(3) Holmyard E. J : Makers of Chemistry (Oxford 1946) P 142 .

(٤) كلس الفلز هو الرماد الناتج من عملية الاحتراق المباشر للفلز ، وعملية التكليل هى عملية كيميائية تهدف إلى تخليص الفلز من الشوائب عن طريق عملية الصهر وقد مارسها جابر بن حيان والرازي ومن بعده .

(٥) جيمس كوتانت : مواقف حاسمة فى تاريخ العلم ص ٢٤٠ .

(6) Moore F. J : A history of Chemistry (New York 1939)

ثانياً: البصريات (بحوث الضوء)

تعتبر إنجازات الحسن بن الهيثم في هذا المجال ، من أهم ما يمكن أن نعتبره إضافة منهجية واضحة للطريقة العلمية في مجال بحوث الضوء والبصريات .

والمنهج الذي ننسبه لابن الهيثم ونعتبره صاحب الفضل منه هو منهج تطبيق الرياضة على الظواهر الطبيعية في علم البصريات .

يقول ايفز هوارد في كتابه " مقدمة في تاريخ الرياضيات " أن ابن الهيثم الذي عاش فيما بين ٩٦٥ ميلادية إلى ١٠٣٩م قد اشتهر بنظرياته المعروفة لدينا نحن الرياضيين برسائل ابن الهيثم ، وبدون شك أنه أعظم رياضى مسلم في ذلك العصر ، وأعظم فيزيائى مسلم في جميع العصور ، وفضله لا ينسى بحكم مؤلفاته المشهورة بالبصريات^(١)

فقد استطاع ابن الهيثم أن يعبر عن مشاهدته التجريبية في نفوذ الشعاع في الجسم المشف على سموت مستقيمة بطرق رياضية يبين مسار الشعاع ثم انعطافه في الأجسام المختلفة الشفافية . وقاس الزوايا الناتجة عن هذا الانعطاف .

يقول ابن الهيثم " أن كل ضوء يشرق على جسم مشف فإنه ينفذ في ذلك الجسم المشف على خطوط مستقيمة والوجود يشهد بذلك ثم إذا امتد الضوء في الجسم المشف وانتهى إلى قسم آخر مشف مخالف الشفاف للجسم الأول الذى امتد فيه وكان مائلا وكان على سطح الجسم الثانى انعطاف الضوء ولم ينفذ على استقامة ... والانعطاف يكون على زوايا مخصوصة " ^(٢)

ومعنى هذا أن الحسن بن الهيثم اتخذ من المنهج الرياضى أداة لتقرير جملة مسائل في الضوء كعلاقة الزاوية بطبيعة الوسط ، الذى ينعكس من خلاله الضوء وإن هناك علاقة طردية بين سعة الزاوية وطبيعة الوسط .

مسألة الحسن The problem of Al HASEN

يتطرق ابن الهيثم بعد ذلك إلى معالجة موضوع تعيين نقطة الانعكاس في أحوال المرايا المختلفة (الكرية والاسطوانية والمخروطية المحدبة منها والمقعرة) واستخدم الهندسة إلى أبعد الحدود في حلول الكثير من القضايا المعقدة المتعلقة بالضوء .

يقول ابن الهيثم لقد " قدمنا الأصول التى يستعملها المهندسون في جميع أنواع المرايا ليتهدى إليه من التمس ويدركه كل من رأى المقدمات المتفق عليها .^(٣)

(1) Eves, Howard : AnIntroduction to the History of Mathematics P . 160

(٢) الحسن بن الهيثم : رسالة الضوء (ضمن مجموعة الرسائل) ، طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٢٥٧هـ . ص ١٢ ، ١٤ .

(٣) الحسن بن الهيثم : رسالة المرايا ، ص ٢ .

لذلك نراه يعنى أولا بوضع عمليات هندسية ، هى فى ذاتها على جانب من الصعوبة والتعقيد ذكرها وبين كيفية إجرائها ووضع لها البراهين المضبوطة ^(١) وذلك كله على أساس هندسى صحيح ثم اتخذ هذه العمليات الهندسية مقدمات إلى الحلول التى أرادها لتعيين نقطة أو نقاط الانعكاس . ولم يقف عند هذه الحدود بل ساق لتلك الحلول براهينها الهندسية وعلى هذا فبحوثه . كما يقول الأستاذ مصطفى نظيف يمكن النظر إليها كوحدة واحدة تتكون من قسمين : أحدهما المقدمات الهندسية والثانى الحلول العامة المبينة على تلك المقدمات .

وهذا ما طبقه ابن الهيثم فى المسألة التى مازالت تعرف باسمه حتى الآن . ومضمون هذه المسألة " إذا فرضت نقطتان حيثما اتفق أمام سطح عالى فكيف نعين على هذا السطح نقطة بحيث يكون الواصل منها إلى إحدى النقطتين المفروضتين بمثابة شعاع ساقط والواصل منها إلى الأخرى بمثابة شعاع منعكس " ^(٢) ويقول التومبيللى : " إن هذه المسألة تحتوى على معادلة من الدرجة الرابعة وقد حلها ابن الهيثم بواسطة تقاطع دائرة مع قطع مخروطى زائد " ^(٣) . والمسألة سهلة بسيطة إذا كان السطح مستويا . ولكن تزول عن المسألة هذه السمة من السهولة فى أحوال السطوح غير المستوية وقد وضع الحسن بن الهيثم فى كتابه " المناظر " حولا للمسألة من جميع نواحيها الخاصة والعامة وأورد حلا عاما لكل نوع من أنواع المرايا الكرية والاسطوانية والمخروطية المحدبة منها والمقعرة . وبذلك يكون قد تفوق على ما حققه بطليموس فى بحث تعيين نقط الانعكاس عن المرايا فيما سبق .

والمسألة تحتوى على ست مقدمات ، وأربع عمليات هندسية ببراهينها المحكمة ولا يتسع المجال هنا للدخول فى تفصيلاتها . ^(٤) ولقد تناول هذه المسألة والتى تبدو فيها براعة ابن الهيثم الرياضية .

- كثيرون من أساطين الغرب بعد عصر النهضة ، أمثال هويجنز فى القرن السابع عشر الميلادى الذى عاش بين عام (١٦٢٩ - ١٦٦٥ م) وقد أعطى اهتماما كبيرا للمسألة - وكذلك العالم الإنجليزى إسحاق بارو الذى عاش فيما بين (١٦٣٠ - ١٦٧٧ م) وتوفر على بحث المسألة من جوانبها المتعددة . ^(٥)

(١) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية ج٢ ، طبع مصر سنة ١٩٤٢ م ، ص ٤٩٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٧٨ ، ومعنى المسألة رياضيا هو كيفية رسم خطين فى مستوى دائرة يتلاقيان فى نقطة على المحيط ويوسمان زاويتين متساويتين مع الخط العمودى فى تلك النقطة .

(٣) التومبيللى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ، ترجمة عبد الطيم التجار ، القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ص ٢٠٩ .

(٤) راجع : مصطفى نظيف : المصدر السابق ج٢ ص ٤٩٣ وما بعدها .

(٥) د . على عبد الله الدفاع : نوابع علماء المسلمين فى الرياضيات ، نيويورك ١٩٧٨ م ص ١٣٩ .

وعلى ذلك يتضح أن ابن الهيثم كان عالماً بالمعنى المعاصر في أبحاثه اتخذ من التجربة سبيلاً إلى تقرير فروضه والتثبت من صحتها كما جعل من المنهج الرياضي وسيلة لإثبات صدق ما يتوصل إليه من نتائج فجاءت أبحاثه في جملتها معبرة عن عقل القرن العشرين لرجل عاش في القرن العاشر الميلادي . (١)

ثالثاً : الميكانيكا والايديوستاتيكا

أولاً : الميكانيكا :

عرف المسلمون علم الميكانيكا ، وأطلقوا عليه اسم (علم الحيل) وقد قسموه إلى قسمين أساسيين :

" القسم الأول منه يبحث في جر الأثقال بالقوة اليسيرة وآلاته والثاني في آلات الحركات وصناعة الأواني العجيبة " (٢)

كما أدركوا القواعد الأساسية في علم الميكانيكا وعلم الایدروستاتيكا الذي عرفه المسلمون بأنه " أحد فروع علم الميكانيكا وهو العلم الذي يبحث في توازن الوسائل ، وفي ظواهر صعود مياه الفوارات والعيون إلى أعلى ، وشرح تجمع مياه الآبار بالرشح من الجوانب " (٣)

وسوف نعرض في هذا الجانب لبحوث المسلمين البارزين من أمثال الحسن بن الهيثم في بحوث الميكانيكا ، والخازن في بحوث الایدروستاتيكا .

تنبه الحسن بن الهيثم إلى أهمية عرض نظرية انعكاس الضوء بطريقة ميكانيكية فافترض أن الضوء شيء مادي ينعكس من الأجسام المصقولة ، كما ترتد الكرة من الجسم الصلب عند اصطدامها به .

ويقول الدكتور الدفاع " من المؤسف حقاً أن الكثيرين من علماء الغرب يدعون خطأ أن إسحق نيوتن العالم الإنجليزي والذي عاش فيما بين (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م) هو مبتكر النظرية " (٤) وهو ليس في حقيقة الأمر إلا مجرد ناقل لها ، بل مسبوق بما لا يدع مجالاً للشك بما أثبتته الحسن بن الهيثم في هذا المجال .

(1) Gombie, A. G. : Augstine to GALILS (London 1969) Vol . IP . 113

(٢) قدرى طوقان : العلوم عند العرب ، طبع القاهرة (بدون تاريخ) ، ص ٣٢ .

(٣) مصطفى نظيف : علم الطبيعة ، نشؤه ورقية وتقديمه الحديث ، طبع القاهرة سنة ١٩٢٧ م ص ٣٢ .

(٤) د . علي عبد الله الدفاع / المصدر السابق ص ١٤٥ .

– تفاصيل النظرية :

افترض الحسن بن الهيثم أن انعكاس الضوء يمكن أن يمثل له بمثال ميكانيكى
تحسب

الاعتبار الأول^(١) : يسقط المعتبر كرة صغيرة ملساء من الحديد أو النحاس فى موضع مرتفع على مرآة مستوية من الحديد ثم يتأمل الكرة عند لقائها المرآة وبعده وابن الهيثم فى وصفه هذا الاعتبار يرى ألا يكون وزن الكرة أكثر من مثقال ، وألا يقل الارتفاع عن عشرين ذراعاً ، وبين أن الكرة بعد لقاء المرآة ترجع إلى جهة العلو ثم تهبط إلى جهة السفلى ، وإنها إذا أُلقيت من مسافة أكبر كان انعكاسها عن المرآة أقوى وإلى مسافة أبعد ، وإذا أُلقيت من مسافة أقرب كان رجوعها أقل^(٢) . وهذه التجربة بالرغم من بساطتها نجدها من التجارب التى لا يزال فى الوقت الحاضر يمهّد بها إلى دراسة تصادم الأجسام فى كثير من الكتب حتى الحديثة منها .

الاعتبار الثانى : يتلخص فى أن نجعل المرآة المذكورة فى الاعتبار الأول على سطح الأرض بحيث يكون سطحها رأسياً ثم تقذف الكرة نحو المرآة بقوة . ويقترح ابن الهيثم أن نجعل الكرة (فى رأس سهم قوس من التى تقذف الحصى) وتقذف بقوة بحيث تكون حركتها أولاً على استقامة العمود القائم على سطح المرآة ، وثانياً على استقامة خط مائل على سطح المرآة ، وموازي للأفق ، ويتأمل المعتبر الكرة فى الحالتين . وابن الهيثم فى بيان ما يشاهده فى الحالة الأولى يقول بلفظه " فإنه (أى المعتبر) يجدها ترجع على العمود نفسه القائم على سطح المرآة ، ويكون ذلك يدرك (كذا) بأن يدرك الكرة عند رجوعها موازية للأفق ، ثم لا تلبث الكرة بعد هذا الرجوع حتى تهبط إلى أسفل " ^(٣)

ويقول فى بيان ما يشاهده فى الحالة الثانية " فإنه يجدها ترجع فى الجهة المقابلة للجهة التى فيها الرامى . ويجدها فى أول رجوعها متحركة على خط مواز للأفق ومائل على سطح المرآة ميلاً شبيهاً بميل السهم عند تفويقه إلى المرآة ، ثم لا تلبث الكرة حتى تهبط إلى جهة السفلى للقوة الطبيعية المحركة لها إلى أسفل . وكلما كانت حركة القاذف أقوى فإنه يجد رجوع هذه الكرة أقوى وإن اعتبر هذا المعنى بجسم غير المرآة ويكون فيه بعض اللين كالخشب أو ما يجرى مجراه وخبر رجوع الكرة بقوة دون القوة الأولى " ^(٤)

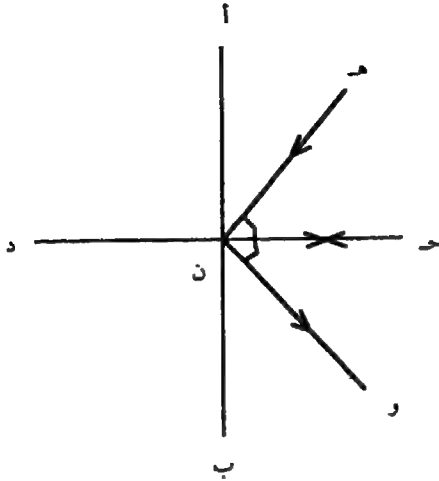
(١) الاعتبار : التجربة ، والمعتبر : المجرب .

(٢) د . على عبد الله النقا . مصدر سابق ص ١٢٢ .

(٣) مصطفى نظيف / الحسن بن الهيثم .. ص ١٢٣ .

(٤) نفس المصدر : نفس الموضع .

وشرح هذه الطريقة رياضيا يكون على النحو التالي :



لنفرض أن أ ب مانع ذا مقاومة قوية فإذا رميت الكرة من نقطة ج في الاتجاه الأفقى (الزاوية ٩٠ درجة) فإن الكرة لا تمر من نقطة ن ، بل ترتد بعد الاصطدام إلى نقطة د أما إذا قذفت الكرة من النقطة هـ فإنها لا ترتد إلى النقطة هـ أو إلى نقطة ج بل ترتد إلى نقطة و " بحيث تكون زاوية هـ ن د = زاوية د ن و .

وتفسير ارتداد الكرة فى المثال السابق مكون بتأثير قوى (الممانعة

والمداغة) (١) فحركة الكرة عند لقاء المانع عند ٢ تكون مركبة من مركبتين أحدهما فى اتجاه ن ب والأخرى فى اتجاه ن د ، والمركبة فى اتجاه ن ب يستدل بها من جراء الممانعة حركة فى اتجاه ن أ فإن كانت الممانعة فى الغاية كانت الحركة المكتسبة ن أ مثل الحركة الأولى فى اتجاه ن ب . أما المركبة فى اتجاه ن و فتبقى على حالها ، وإذن تعتبر الحركة الحادثة مركبة من حركتين إحدهما فى اتجاه ن أ ، وتساوى المركبة الأولى فى اتجاه ن ب والأخرى المركبة الثانية فى اتجاه ن د ولذلك ترتد الكرة بعد التصادم على استقامة ن ، بحيث تكون زاوية هـ ن د = زاوية د ن و .

ونستنتج من التجريبتين السابقتين بعض المعانى الميكانيكية الهامة :

أولا : استعمل ابن الهيثم اصطلاح (قوة الحركة) فى المثالين السابقين بمعنى من قبيل الكم . وهذا بالنسبة إلى معلوماتنا فى الحاضر " إما أن يكون من قبيل معنى (كمية الحركة) أو من قبيل معنى (طاقة الحركة) لأنه ينص على أن (قوة الحركة فى الجسم الهابط هى بحسب مسافة الهبوط وبحسب الثقل . وإنها فى المتحرك فى الاتجاه الأفقى بحسب قوة قذفه " (٢)

(١) الممانعة : معنى كسى يمثل القوة الموجودة فى الأجسام ، والتي بمقتضاها يكون رجوع الجسم المتحرك عنها بحركة قوية أو ضعيفة - وهو ما يعرف حاليا باسم (معامل ارتداد) - أما المدافعة فهى كمية القوة التى يكتسبها الجسم المقنوف أثناء حركته ، وهو ما يعرف حاليا باسم (طاقة الحركة) لاحظ : مصطفى نظيف / المصدر السابق ص ١٢٤ .

(٢) مصطفى نظيف / المصدر السابق ص ١٢٤ .

ومن المعلوم أن التمييز بين معنى كمية التحرك ومعنى طاقة الحركة لم يكن في مبدأ الأمر سهلاً ميسوراً . " وإنه أتى حتى في تاريخ علم الميكانيكا الحديث التبس فيه المعنيان، وقام من جراء ذلك خلاف ظل نصف قرن أويزيد بين مذهبي ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) الفيلسوف الرياضي الفرنسي ، وبين مذهب ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦ م) الفيلسوف الرياضي الألماني " (١)

ثانياً : استخدامه لإصطلاح الممانعة " للتعبير عن قوة الممانعة في قوة السطح العاكس، وهذا المعنى يتفق إلى حد كبير والفكرة الأساسية في التجارب التي أدت بنيوتن إلى فكرة (معامل الارتداد) التي أدخلها عن تصادم الأجسام وكان ابن الهيثم يعبر عن المعنى المقصود بمعامل الارتداد بقوله (القوة الممانعة) (٢) .

ثالثاً : يستنتج ابن الهيثم من تخيله للحركة باعتبارها مقدار موجه قابل للتحليل والتركيب أن انعكاس الضوء يكون بزواوية مساوية لزواوية السقوط (٣) لأنه يتولد من الحركة العمودية وعن ممانعة الجسم الصقيل - كما رأينا في التجربة - حركة عمودية مساوية في الاتجاه المضاد .

رابعاً : أدرك ابن الهيثم معنى قانون " القصور الذاتي " وهو قانون نيوتن الأول الذي يعد من الدعائم التي يقوم عليها علم الميكانيكا الحديث . والقانون ينص على أن " الجسم يستمر في الحالة التي هو عليها من سكون أو حركة مطردة في خط مستقيم ما لم تضطره قوة ما إلى تغيير تلك الحالة " (٤)

وقد أدرك ابن الهيثم ما ينصب من هذا المعنى على اتجاه الحركة حيث تبين مثلاً من وصفه حركة الكرة في التجربة الثانية بعد ارتدادها من السطح ، إذ يستدرك قائلاً " ولا تلبث الكرة حتى تهبط إلى السفلى للقوة الطبيعية المحركة لها إلى أسفل " (٥) وتبين من أقواله التي يميز بها بين حركة الضوء وحركة الجسم المادي ، فهو ينص صراحة على أن الضوء ليس فيه قوة تحركه إلى جهة مخصوصة ، وإنه إذا سار على سمت الاستقامة الذي أوجبه الانعكاس امتد إلى ذلك السمت غير منفرج عنه لعدم ما يوجب

(١) مصطفى نظيف / علم الطبيعة نشؤه وتقدمه البحث من ٢٢ ، ويلاحظ أن اسحق نيوتن (١٦٤١ - ١٧٢٧ م) قد حسم معنى كمية الحركة Momentum وشرحها بمباراة Quantity of motion ويمكن الوصول إليها بضرب الكتلة في السرعة ويمقتضاها توصل إلى قانون الجاذبية التي يمكن قياسها بموجب قوانين الثلاثة في الحركة.

(٢) نظيف / المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

(٣) يلاحظ أن قانون الانعكاس الذي ينص على أن (زاوية السقوط = زاوية الانعكاس) كان معروفاً قبل الحسن بن الهيثم لدى (بطليموس القلوذي) ، وأضاف عليه ابن الهيثم (أن تكون الزاويتين في مستوى واحد) وهذا عين ما توصل إليه العلم الحديث (نظيف / علم الطبيعة ص ٤٢)

(٤) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ص ١٦٤ .

(٥) نظيف / المصدر السابق ص ١٤٨ .

ذلك^(١) فهو يدرك المعنى المذكور من القانون ويعزى خروج الحركة من الاستقامة إلى قوة الفعل .

تلك أهم المعانى الميكانيكية التى قصدنا إلى إبرازها فى بحث ابن الهيثم البصرية ،
والتي تسجل له السبق فى تطبيق المعانى الرياضية على الظواهر الطبيعية وعلى نتائج
التجربة . بحيث يمكن القول بأن جهود العلماء بعده أصبحت مجرد إضافة للقواعد
التى عالجها عالمنا المسلم فى مجال بحوثه الضوئية الميكانيكية .
الايدروستاتيكا :

نال علم موازنة السوائل الايدروستاتيكا حظا كبيرا من الدراسة على أيدي علماء
المسلمين وعلى اعتبار أنه فرع من فروع علم الميكانيكا .

فنرى فى كتبهم أبحاثا إضافية خاصة بالميزان الايدروليكى الذى كان معروفا لديهم
جيدا ببراهينه ونظرياته ، ومن أشهر هذه الموازين نو الكفات الخمس أو الميزان
الجامع، المعروف باسم (ميزان الحكمة) للخازن ، وهو من علماء النصف الأخير من
القرن الثانى عشر للميلاد .

ويعتبر كتاب (ميزان الحكمة) من أروع آثار الخازن ، ومن أنفس كتبه العلمية فى
مجال العلوم الطبيعية عامة ، وعلم الهيدروستاتيكا خاصة وقال عنه سارطون " إن
أبحاثه تعد من أكمل البحوث وأجلها ، ومن أروع ما أنتجته العقلية الإسلامية فى
القرون الوسطى " .^(٢)

وينقسم كتاب (ميزان الحكمة) إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول : منها فى الكليات والمقدمات نحو الثقل والخفة . ومراكز الأثقال ومقدار غوص
السفن فى الماء واختلاف أنساب الوزن " ^(٣) وهو قسم يتعلق بدراسات تحديد مراكز
الأثقال وضغط السوائل والضغط الجوى وهى بحوث سبق بها تورشيللى ونوبل وغيرهم
من علماء عصر النهضة والعصر الحديث .

واستخرجوا بها مراكز ثقل الأجسام بالطريقة المعروفة بين الأوروبيين باسم
Graphico^(٤)

الثانى : " منه فى صيغة الميزان وامتحانه ، وإثبات مراكز الفلزات والجواهر عليه ..
وتحقيق الفلزات " ^(٥) وأبحاث هذا القسم تتعلق بما يعرف الآن بدراسات الكثافة

(١) نفس المصدر / الموضع نفسه .

(2) Sarton G. : introduction to the history of science, P 352 .

(٣) الخازن (أبو الحسن على بن محمد) : كتاب ميزان الحكمة ، طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٩هـ . ص ١٠ .

(٤) على يوسف (المهندس) : بحث فى فلسفة الضوء ٩/٩ .

(٥) الخازن / المرجع السابق ص ١٠ .

النوعية للمواد ، وقد عرض الخازن لأراء البيرونى فى هذا الجانب والخاصة بتحديد الكثافات النوعية لمجموعة من العناصر والمواد .

الثالث : " منه يشمل على .. ميزان تسوية الأرض على موازاة السطح الأفقى .. وميزان الساعات ويعرف به الساعات الماضية من ليل ونهار وكسورها بالدقائق والثوانى" (١) وأبحاث هذا القسم تتعلق بميزان التسوية الذى يعرف عند المساحين والمهندسين فى زماننا هذا بميزان روح التسوية Spirit Level وقد ابتدعه المساحون المسلمون وفلكيوهم لما عهد عنهم من شدة اعتنائهم بالآلات المساحية لتوزيع أراضي الزراعة .

أما ميزان الساعات فإنه يشبه إلى حد كبير جهاز الكرومومتر Chronometer والساعات الزمنية المعروفة لدينا فى هذا العصر " (٢)

حساب الضغط الجوى :

حسب الخازن الضغط الجوى عندما بحث عن علاقة وزن الهواء الجوى بكثافة الهواء، ويقصد الخازن بالوزن هنا ما يعبر عنه بالضغط الجوى Atmospheric pressure فيكون بذلك قد سبق تورشيللى - كما أوضحنا - بخمسة قرون أو أكثر فى البحث فى الضغط الجوى . وبأن للهواء قوة رافعة كالسوائل ، وأن وزن الجسم المغمور فى الهواء ينقص عن وزنه الحقيقى ، وإن مقدار ما ينقصه من الوزن يتبع الهواء (٣) وتلك الفكرة بنى عليها تورشيللى بحوثه فى حساب الضغط الجوى فعنده الضغط الجوى إذا صح أن يحمل عمودا من الماء طوله ٣٤ قدما فهو لأن حامل عمودا من الزئبق طوله ٣٤ - ١٤ = ٧/٢٣ ، مادام أن الزئبق أثقل من الماء ١٤ مرة تقريبا .

حساب الثقل النوعي (الكثافة النوعية) :

وفى هذا المجال استطاع البيرونى ومن بعده الخازن التوصل إلى تقديرات دقيقة يقول عنها الدوميللى أنها من النتائج الطيبة التى وصل إليها العرب فى مجال الطبيعات التجريبية " بلفة رياضية دقيقة حتى الرقم العشرى الرابع " وهى درجة من الدقة لا تختلف كثيرا عن تقديرها فى العصر الحاضر " (٤) .

وقد استطاع البيرونى على هذا المنوال - إيجاد الوزن النوعى لثمانية عشر عنصرا أو مركبا من الأحجار الكريمة والمعادن بدقة فائقة جعلت كثير من الغربيين أمثال

(١) الخازن / المرجع السابق ص ١٠ .

(٢) على يوسف (المهندس) / المرجع السابق المقدمة (من ز / س) .

(٣) د . عبد الحليم منتصر : أثر الإسلام فى النهضة الأوروبية ، ص ٢٢٢ .

(٤) د . عبد الحليم منتصر : أثر الإسلام فى النهضة الأوروبية ، ص ٢٢٢ . ويلاحظ أن الثقل النوعى أو الكثافة النوعية هو عبارة عن النسبة بين وزن حجم معين من المادة ووزن حجم مساو له من الماء المقطر فى درجة ٤ مئوية.

سارطون والدوميلي يثنون على طريقته ومهارته فى إجراء التجارب ، حيث أشار البيرونى إلى النسبة بين حرارة الماء الحار والبارد وهى ١٦٧٧ر (ولم يكن ممكنا قياس درجة الحرارة بدقة حينذاك ^(١)) ويذكر هنا قائمة من عمل فيدمان Veedman بين القيم التى حصل عليها البيرونى وهى بيانات محسوبة إما بالذهب أو بالزئبق وإما بالزمرد أو البلور الصخرى (الكوارتز) والعمود الأخير من المقاييس الحديثة :

المادة	عند البيرونى		الوزن الحديث
	الذهب	الزئبق	
ذهب	١٩ر٥٦	١٩ر٠٥	١٩ر٢٦
زئبق	١٣ر٧٤	(١٣ر٥٩)	(١٣ر٥٩)
نحاس	٨ر٩٢	٨ر٨٣	٨ر٨٥
حديد	٧ر٨٢	٧ر٧٤	٧ر٧٩
قصدير	٧ر٢٢	٧ر١٥	٧ر٢٩
رصاص	١١ر٤٠	١١ر٢٩	١١ر٣٥
زمرد	(٢ر٧٣)	٢ر٦٢	(٢ر٧٣)
كوارتز	٢ر٥٣	(٢ر٥٨)	(٢ر٥٨)

ويلاحظ على هذا الجدول مدى تطابق قياسات البيرونى ، فى الأوزان النوعية مع قياسات العصر الحديث . على الرغم من عدم توافر الإمكانات العملية الموجودة فى وقتنا الحاضر ومنها اختراع الترمومتر على سبيل المثال .

رابعاً : علم الفلك

كما تحدثنا عن علم البصريات مرتبطاً بأبرز أقطابه وممثليه الحسن بن الهيثم ، سنتحدث عن علم الفلك من خلال أكبر شخصية فلكية إسلامية هى أبى الريحان البيرونى (ت ٤٤٠ هـ - ١٠٤٨ م) حيث إن إنجازاته فى علم الفلك تضارع إنجازات ابن الهيثم فى علوم البصريات والمناظر .

يقول المستشرق " نحا " وعن البيرونى أنه " أعظم عقلية عرفها التاريخ ، كان عنده إلمام بالمعارف الشاملة . فبرز فى الرياضيات والتاريخ .. كما عرف بمقدرته العجيبة على البحث والإطلاع .^(٢)

(١) الدوميلي / المرجع السابق ، ص ١٩٤ .

(٢) د . على عبد الله الدقاع / المرجع السابق ص ٢١١ .

ويعتبر كتاب " القانون المسعودى فى الهبة والتنجيم " من أعظم مؤلفات البيرونى
كتبه عام ٤٢١هـ - ١٠٣٠م وسماه بذلك - أى القانون المسعودى نسبة إلى السلطان
مسعود الغزنوى (١)

ويعد هذا الكتاب أعظم موسوعة فى علوم الفلك ، والجغرافيا والرياضيات ويشتمل
القانون المسعودى على إحدى عشرة مقالة ، كل منها تنقسم إلى عدد من الأبواب تبلغ
فى مجموعها ١٤٢ بابا .

وللبيرونى مؤلفات أخرى تقارب الثلاثمائة مؤلف من بين كتاب ورسالة منها :

١ - الآثار الباقية عن القرون الخالية .

٢ - كتاب حساب المثلثات .

٣ - رسالة فى استخراج محيط الأرض .

٤ - الجماهر فى معرفة الجواهر .

٥ - كتاب تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن ... وغيرها .

وقد أفاد الغربيون من مؤلفات البيرونى أيما إفادة باعتراف سميث فى كتابه تاريخ
الرياضيات (الجزء الأول) حيث يقول " إن البيرونى كان ألمع علماء زمانه فى
الرياضيات و الفلك ، وإن الغربيين مدينون له بمعلوماتهم عن الهند ومآثرهم فى العلوم
المختلفة " (٢)

منهج البيرونى العلمى :

ظهر المنهج الرياضى فى البحوث الفلكية لدى علماء المسلمين ، وخاصة عن العلامة
العربى أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى الذى استطاع أن يترجم النتائج الفلكية
التي حصل عليها من التجربة والرصد إلى لغة رياضية مستعينا بالبراهين الهندسية
والحسابية فى صياغة هذه النتائج فى جداول فلكية دقيقة .

والبيرونى يؤكد على قيمة التجربة الفلكية لتفسير ومعرفة الظواهر الطبيعية . فهو لا
يرتضى فى منهجه العلمى إلا الممارسة الشخصية لملاحظة الظواهر الفلكية توخيا
للحقيقة والعلم الصحيح " فإذا كان الحال على هذا وليس فيه غير التقليد بعد حصول
الهداية للمقصود ، والتهدى لمآخذه ، مع الحرص على الحق والثبوت على الأمانة
والصدق ، لم تسكن نفسى إلى غير المشاهدة " (٣) فهو بذلك يقر مبدأ التجربة

(١) على أحمد الشحات : البيرونى ص ٧٨

(٢) قدرى طوقان / مرجع سابق ص ٣١١ .

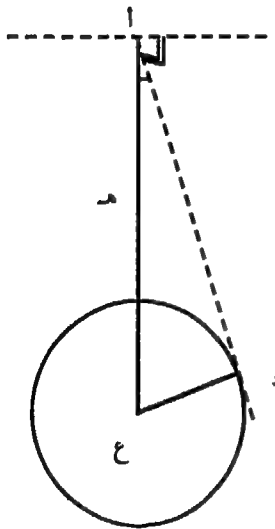
(٣) البيرونى (أبو ریحان) : القانون المسعودى ، طبع حيدر آباد الدکن سنة ١٩٥٤ ، ص ٢١٤ .

والمشاهدة والرصد ، ولا أصدق على ذلك من تجريته الرصدية التي قام بها لقياس محيط الأرض وأورد ذكرها في آخر كتابه في الأسطرلاب .

قياس محيط الأرض

يقول البيروني " وفي معرفة ذلك (يقصد قياس محيط الأرض) طرق قائم في الوهم صحيح بالبرهان والوصول إلى عمله صعب لصغر الأسطرلاب وقلة مقدار الشيء الذي يبنى عليه فيه وهو أن تصعد جبلا مشرقا على بحر أو برية ملساء وترصد غروب الشمس فتجد فيه ما ذكرناه من الانحطاط ثم نعرف مقدار عمود ذلك الجبل ونضربه في الجيب المستوي لتمام الانحطاط الموجود ونقسم المجتمع على الجيب المنكوس لذلك الانحطاط نفسه ثم نضرب ما خرج من القسمة في اثنين وعشرين أيدا ونقسم المبلغ على سبعة فتخرج مقدار إحاطة الأرض بالمقدار الذي به قدرت عمود الجبل ولم يقع لنا بهذا الانحطاط وكميته في المواضيع العالية تجربة . وجرأنا على ذكر هذا الطريق ما حكاه أبو العباس البيريزي عن أرسطو ليس أن طول أعمدة الجبال خمسة أميال ونصف بالمقدار الذي به نصف قطر الأرض ثلاثة آلاف ومئتا ميل بالتقريب فإن الحساب يقضى لهذه المعرفة أن يوحد الانحطاط في الجبل الذي عموده هذا القدر ثلث درجات بالتقريب . وإلى التجربة يلجأ في مثل هذه الأشياء وعلى الامتحان فيها يقول^(١)

والتفسير الرياضى الحديث لطريقة البيروني على النحو التالي :



نفترض أن نقطة أ هي قمة جبل ما والمستقيم أ هـ عموده (أى ارتفاعه) وهو خط يصل امتداد إلى النقطة ع التي هي مركز الأرض ثم نرسم المستقيم ب ج عمودا على أ ع موازيا لأفق قمة الجبل ونرسم أيضا المستقيم أ د مماسا لمحيط الدائرة على النقطة د وحيث أنه يبرهن هندسيا على أن الخط المستقيم المماس لدائرة ما عمودى على نصف القطر الواصل إلى نقطة التماس إذن يكون أ د عمودا على ع د والمثلث أ ع د يكون قائم الزاوية في نقطة د . أما زاوية ج أ د (وهو ما يسميها البيروني انحطاط الأفق وهي أيضا تمام زاوية ع أ د أي إنها تعادل زاوية أ ع د .

(١) البيروني : تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن ، تحقيق د . ب بواجكوف القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٢٢٠ .

فإذا رمزنا بحرفى نق إلى نصف القطر المستوية الخطوط المساحية إليه وبحرف ر إلى نصف قطر الأرض وبحرف ف إلى ارتفاع الجبل وبحرف ن إلى الانحطاط ينتج من قواعد حساب المثلثات المستوية :

$$\begin{aligned} \text{ن ح ا ع أ د} &= \text{ج ت ا ج أ د} = \text{ج ت ا ن} = \text{نق} \frac{\text{ع}^{\text{د}}}{\text{ع}} = \text{نق} \frac{\text{ر}}{\text{ر} \times \text{ف}} \\ \text{نق ر} &= \text{ج ت ا ن} = (\text{ر} + \text{ف}) = \text{ر ج ت ا ن} + \text{ف ج ت ا ن} \\ \text{نق ر} - \text{ر ج ت ا ن} &= \text{ف ج ت ا ن} \cdot \text{ر} (\text{نق} - \text{ج ت ا ن}) = \text{ف ج ت ا ن} \\ \text{فينتج ر} &= \frac{\text{ف ج ت ا ن}}{\text{نق} - \text{ج ت ا ن}} \end{aligned}$$

وهذه المعادلة الأخيرة هى قاعدة البيرونى .

ويرى (كارلو نيلينو) " أنه مما يستحق الذكر أن البيرونى فى كتابه (القانون المسعودى) فيما بعد أراد تحقيق قياس المأمون .

فاختار جبلا فى بلاد الهند مشرقا على البحر وعلى بيرة مستوية - ثم قاس ارتفاع الجبل فوجده ٦٥٢٥ ذراع وقاس الانحطاط فوجده ٣٤ دقيقة ، فاستنتج أن مقدار درجة من خط نصف النهار ٥٨ ميلا على التقريب ، فقال أن حاصل ضرب امتحانه هذا التقريبى كفانا دلالة على ضبط القياس المستعصى الذى أجراه الفلكيون فى أيام المأمون. (١)

ويعترف نيلينو " بأن قياس فلكى " المأمون " وقياس " البيرونى " لمحيط الأرض من الأعمال العلمية المجيدة الماثورة للمسلمين .

إثبات دوران الأرض حول محورها :

ويعتبر البيرونى أيضا من القائلين بإستدارة الأرض ويدورانها حول محورها أيضا حيث كان الرأى السائد حينئذ هو عدم وجود هذه الحركة واعتبار أن السماء تدور بما فيها من أجرام مرة واحدة كل يوم . وقد أيد البيرونى هذا الرأى ، ولكنه خلال مناقشته للبراهين والأدلة أيد آراء بعض العلماء المسلمين الذين سبقوه إلى القول بدوران الأرض حول محورها وسرد آرائهم والاستدلالات الواردة على صحة رأيه وهى استدلالات يأخذ بها فى العلم الحديث (٢) . فمن المعروف أنه لو كانت الأرض ساكنة ، وسقط حجر من علو شاهق لأخذ مسارا رأسيا يمتد إلى مركز الأرض . ولكن إذا كانت الأرض متحركة ، أصبح للحجر سرعتان ، أحدهما سرعة الهبوط رأسيا نحو المركز والأخرى سرعة أفقية مكتسبة من حركة الأرض . وتكون النتيجة وصول الحجر منحرفا نحو المشرق .

(١) نيلينو (كارلو القونسو) : علم الفلك تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ، ص ٢٩٢ .

(٢) د . محمد جمال الدين الفندى ، د . إمام إبراهيم أحمد : البيرونى ، طبع مصر سنة ١٩٦٨ ص ١٢٢ .

وقد أمكن قياس ذلك الانحراف فى العصر الحديث ولكن القدماء لم يثبتوه لصغر مقداره ، وفى ذلك يقول البيرونى " وأما أنا فقد شاهدت أحد من مال إلى نصرة هذا رأى من المبرزين فى علم الهيئة لم يلتزم نزول الثقل إلى الأرض على القطر عمودا على وجهها ، بل منحرفا على زوايا مختلفة .. لأن الرجل رأى للثقل المنفصل عن الأرض حركتين : أحدهما دورية لما فى طبقة الجزء من ثقل الكل فى خواصه ، والأخرى مستقيمة لإنجذابه إلى معدنه " (١)

ولا يخفى ما لهذا الإنجاز العلمى من تأثيره على نظريات علم الفلك جميعها يقول الدكتور موريس كلاين فى كتابه تاريخ الرياضيات من الغابر حتى الحاضر " أن البيرونى أثبت أن الأرض تدور حول محورها مما ساعد على تطوير نظريات قليلة جديدة " (٢)

إثبات الجاذبية :

والبيرونى فى أثناء شرحه لدوران الأرض حول محورها يكشف عن قانون الجاذبية مثل أن يكتشفها نيوتن فى القرن السابع عشر ، وإن لم يتوصل البيرونى إلى صياغة هذا القانون بشكل رياضى كما فعل نيوتن .

يقول البيرونى " ... منها جذب السماء للأرض من كل النواحي بالسواء . وذلك يبطل الجزء ، ومنها المنفصل عنها ، فإن ما يلحقه من الجذب من جهة الأرض افتر فلا محالة أن الخلاء الذى فى باطن الأرض يمسك الناس حوالها " (٣)

ويقول فى كتاب آخر : " فحال الأرض من جميع جهاتها واحدة وكل من عليها فمنتصبون نحو العلو ، والأشياء الثقيلة تقع إليها طبقا لما فى طبيعتها إمساك الأشياء وحفظها " (٤)

ويقول فى موضع آخر " والأرض تمسك ما عليها لأنها فى جميع الجهات سفلى والسماء فى كل الجهات علو " (٥)

إثبات كرية الأرض

يبرهن البيرونى على كرية الأرض ، ويسوق على ذلك الأدلة الصحيحة وأهمها ، ظهور أعلى الجبال أولا للسائر نحوها ، ثم ظهور باقيها بالتدريج حتى قواعدها ،

(١) البيرونى : القانون المسعودى ، ج١ ص ٥٠ .

(٢) د . الدفيع / المصدر السابق ص ١٧٠ .

(٣) البيرونى : القانون المسعودى . ج١ ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٤) البيرونى تحقيق ما للهند من مقولة . ص ١٣٦ .

(٥) نفس المصدر / الموضع نفسه .

وبالمثل رؤية سارية السفن في البداية ثم يبدأ باقيها في الظهور شيئا فشيئا كلما اقتربت . (١) ويسوق برهان آخر وهو أن " القائم في محل منكشف الأفق ليس فيه شيء يمنع النظر إلى جميع الجهات يرى الأرض دائما على صفة مستتر مستدير الحدود . فمن المعلوم أن الكرة هي الجسم الوحيد الذي يرى على شكل مستدير من أي جهة نظر إليه " . (٢)

استخدام البيروني لحساب المثلثات في حل المسألة الفلكية :

يعتبر البيروني أول من استعمل النسب المثلثية :

جا = جيب	جتا = جيب التمام	ظا = الظل
قا = قاطع	قتا = قاطع التمام	ظتا = ظل التمام

وهي نفس الرموز المستعملة حاليا في حساب المثلثات والفلك .

ولقد خصص البيروني أبحاث " المقالة الثالثة من القانون المسعودي " للرياضة وجداول حساب المثلثات التي تعتمد عليها الأرصاد والحسابات الفلكية . وفي تلك الأبحاث يظهر نبوغ البيروني وتوخيه الدقة في المسائل الرياضية والفلكية (٣) . فتوصل إلى قوانين الاستكمال في صورتها المبسطة ، والتي نسبت إلى نيوتن وجريجوري من بعده بستمائة سنة . وكان توصله إلى هذه القوانين نتيجة للبحث في دقة الجداول الرياضية ، وطرق استخدامها .

كذلك استطاع البيروني إيجاد قيمة النسبة التقريبية وتحديدها بما يساوي (٣١٤١٧٤٦٦) وهي نسبة قريبة من النسبة الحديثة وقدرها (٣١٤١٥٩٢٧) .

والنسبة التقريبية هي التي يرمز لها بـ (ط) وهي النسبة بين طول محيط الدائرة ونصف قطرها .

نخلص مما سبق إلى أن إنجازات علماء المسلمين في مجالات العلم الطبيعي المختلفة لم تجئ من فراغ ، وإنما جاءت نتيجة درايتهم الكاملة بمنهج العلم الاستقرائي القائم على استخدام التجربة المختبرية الدقيقة فقد رأينا المسلمين هم أول من اعتمدوا على التجربة وأسموها (الاعتبار) وقد جاء منهج جابر بن حيان كما رأينا معبرا عن ذلك أصدق تعبير . فقد عبر عنه الدكتور زكي نجيب محمود بأنه منهج لو كتب بلغة العصر ل جاء معبرا أصدق تعبير عن الطريقة العلمية الحديثة . (٤)

(١) البيروني القانون المسعودي ج ١ ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

(٣) على أحمد الشحات : البيروني ص ١٢٤ .

(٤) انظر : د . زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ، ص ٦٠ - ٦١ .

بالإضافة إلى ذلك فقد فهم المسلمون طبيعة الغرض العلمى وأنزلوه فى مكانته العلمية اللائقة ، فحققوا بذلك إمكانية الربط بين التصور العقلى فى مرحلة فرض الفروض وبين التجربة كمجال للتحقق من صدقها ، وهو ما يعبر عنه فى المنهج العلمى الحديث بمرحلة الفروض الوصفية المثمرة التى تضيف الجديد إلى العلم .

وبذلك فقد تكامل لدى علماء المسلمين الفهم الكامل لطبيعة مراحل الدليل الاستقرائى من ملاحظة وتجربة وفرض الفروض وتحقيقها وهو ما يعبر عنه بتأسيس النظرية العلمية .

وقد أدرك المسلمون بروح ثاقبة أن منهج الاستقراء لا يقوى بمفرده على الوفاء بمتطلبات النظرية العلمية المتكاملة ، لذا فقد استعانوا بالمنهج الرياضى فى التعبير عن نتائج التجربة بطريقة كمية مختصرة دقيقة . أدت إلى تطور مباحث العلم الطبيعى المختلفة - كما رأينا - وحقق نتائج طابقت إلى حد بعيد نتائج العلم فى العصر الحديث.

الخلاصة :

وهكذا نرى من كل ما أسلفناه أن المسلمين كانوا أصحاب نظرة علمية متكاملة تقوم على استخدام المناهج العلمية فى شتى فروع المعرفة ، وخاصة فيما يتعلق بعلوم الرياضة والطبيعة . وكان مرد ذلك إلى ما تهيأ لهم من خصائص التفكير العلمى التى سبقوا بها عصرهم ، وتميزوا بها دون من عاصروهم من شعوب الأرض ، وكشفوا عن طريقها ، عن كنوز من الحقائق ميزت تراثهم الأصيل المبتكر .

والإضافات المنهجية السابقة الذكر فى مجال علوم الرياضيات والطبيعة تجئ أكبر شاهدا على مدى تضلع علماء المسلمين فى جوانب العلم المختلفة ، وتؤكد مدى سبقهم إلى اكتشاف الطريقة العلمية بكامل مواصفاتها . تلك الطريقة التى لا تختلف فى شئ عن طريقة العلم الحديث فى معالجة قضاياها . والأمر الذى يستدعى الانتباه فى هذه الإضافات أنها عبرت عن روح المنهج العلمى الحديث وعن سياق الطريقة العلمية الحديثة التى تتخذ من لغة الكم لا کیف وسيلة للتعبير عن نظريات العلم فى مختلف فروعها التى أنشأتها عبقرية الإنسان .

والتقييم الغربى والمنهجى لمثل هذه الإنجازات العلمية الرائعة لعلماء المسلمين جاء فى أكثر من موضع على لسان المنصفين من المستشرقين الذين أرخوا للعلم الإسلامى

وخاضوا بين دروبه معترفين فيه بالسبق والريادة لعلماء المسلمين ، الذين لولاهم لما استطاعت أوروبا أن تنقذ عن نفسها غبار التخلف ، وأن تفيق من سباتها العميق الذى غطت فيه قرونا .

فالفضل كل الفضل ينسب إلى جهود علماء المسلمين الذين حافظوا على التراث القديم الذى تلقوه عن الحضارات القديمة وحفظوه ، ثم أضافوا إليه كنوزا من الحقائق الأصلية المبتكرة التى لم تكن معروفة من قبل والتى انتقلت إلى أوروبا فى مطلع نهضتها فأحدثت التطور الهائل الذى نشهده الآن فى كل نواحي العلم والمعرفة .

نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى

د. أحمد فؤاد باشا

إن البحث العلمى واحد من أوجه النشاط المعقدة التى يمارسها العلماء باستقصاء منهجى فى سبيل زيادة مجموع المعرفة العلمية وتقنياتها . لكن أغلب المشتغلين بالبحث العلمى فى مجال العلوم الطبيعية يعتقدون أن أى دراسات منهجية فى كيفية إجراء البحث العلمى لا يمكن أن تأتى بفائدة تعادل التدريب الذاتى للباحث والاسترشاد بخبرات المتمرسين فى ميدان اهتمامه عند معالجة المراحل الفعلية فى البحث . أما المنظرون ، من ناحية أخرى فيرون أن عملية البحث العلمى إذا ما تركت تماما للتجارب الشخصية والممارسات العفوية المضيق للوقت والجهد فإنها لن تؤتى أبداً كامل أكلها . ولهذا يسعى هؤلاء المنظرون ، من العلماء والفلاسفة والمناطق إلى تحليل الطرق التى تمت بها الكشوف العلمية واستنباط بعض التعليمات من آراء العلماء الناجحين لتكون بمثابة قواعد عامة للإرشاد والتوجيه أو مناهج فى البحث العلمى . وبطبيعة الحال . تتطلب فروع العلم المختلفة مناهج مختلفة ، ومع ذلك فهناك بعض المبادئ الأساسية والأساليب الذهنية التى تشترك فيها أغلب أنواع البحث العلمى . ويطلق على العلم المعنى بطرائق ومناهج البحث فى العلوم الوصول إلى الحقيقة العلمية أو للبرهنة عليها اسم " علم مناهج البحث Methodology ، وهو يندرج عادة ضمن موضوعات " فلسفة العلم التى اتسع نطاق اهتمامها فى العصر الحاضر ليشمل دراسة وتحليل كل ما يتعلق بالعلوم ولغتها وتطورها وتقنياتها من مختلف النواحي المعرفية والمنهجية والقيمية والانطولوجية والاجتماعية والتاريخية وغيرها وذلك بهدف التعرف على مكانة العلم فى حياتنا وبوره فى تكوين نظرة الإنسان الشاملة إلى قضايا الوجود والحياة .

والطريقة المتبعة فى تكوين علم المناهج منذ نشأته إبان العصور الحديثة تتم عادة بالتنسيق بين خبرة العالم المتخصص فى علم من العلوم وبراعة الفيلسوف أو المنطقى الذى يبحث فى تطور العقل الإنسانى والتعرف على ملكاته المتعددة ، وينحو نحو التعميم واستخلاص الخصائص العامة للمناهج المتبعة فى فروع العلم المختلفة ، ثم يحاول أن يصوغ نتائجها النهائية على هيئة مذهب فى العقل الإنسانى من حيث طبيعة اتجاهاته فى البحث عن الحقيقة . لكن الصورة المثالية لتحقيق ذلك التنسيق على أكمل وجه بين العلماء والفلاسفة المنطقة ظلت دائماً بعيدة المنال وظهر فى هذه الأثناء كثير من الخلط بين المفاهيم والرؤى التى جعلت معالم علم مناهج البحث غير واضحة تماماً فى أذهان المثقفين ، ناهيك عن مواطن الغموض والقصور التى يزرع بها هذا العلم حتى بالنسبة لمن يمارسونه بحثاً وتدریسا وتأليفاً .

ويكفى دليلا على بعض أوجه اللبس والغموض فى علم مناهج البحث بصورته الواقعية أن نشير إلى عدد من التساؤلات التى يثيرها فى الذهن استخدام ألفاظ " المنهج " والمنهجية " والأسلوب العلمى " فى جانب كبير من الأدبيات الحديثة التى تعالج قضايا الفكر الإسلامى . هل المقصود هو حصر معانى هذه الألفاظ ومدلولاتها فى إطار العمليات المنطقية الاستدلالية من قياس واستقراء واستنباط إلخ ؟ أم المقصود مجموعة الوسائل والخطوات الإجرائية التى يمارسها الباحث بالفعل ، ويطوعها من مرحلة إلى أخرى خلال بحثه ؟ وهذه الوسائل تختلف بطبيعة الحال من علم إلى آخر ؟ أم يكون المقصود " بالمنهج العلمى " تلك الطريقة الخاصة التى يسعى إليها كل باحث ويستخدمها فى طرح وتناول المشكلات الموضوعية قيد البحث ؟ وأمام هذه التساؤلات الثلاثة تبقى علاقة الذات بالموضوعية هى الأخرى موضوعا للاستفسار . هل يشترط أن يسقط الباحث أيديولوجيته على موضوع بحثه ويراعى الاتجاه النظرى الذى ينتمى إليه داخل هذا الميدان أو ذلك من ميادين المعرفة . وأن يكون واعيا بالتزامه بمنظور فلسفى يختاره ويؤثره على غيره ، ومتسقا فى بحثه مع مذهب أو وجهة نظره فلا مكان للحيدة الفلسفية إزاء ما يطرح من قضايا أو مواقف ؟ أم أن الباحث وفق منهج علمى يجب أن يكون خالى الذهن من أى مذهب مسبق يمكن أن يؤثر على سير أبحاثه ؟ .

ثم ما هذا اللبس والغموض والاضطراب الذى يتخلل أحاديث المفكرين الإسلاميين وينتشر فى ثنايا مؤلفاتهم عندما يخلطون بين " المناهج " بصيغة الجمع و " المنهج بصيغة المفرد ؟ وهل مالدينا هو منهج إسلامى واحد أم مناهج متعددة ؟ وأين هو " النموذج " الإسلامى للمنهج العلمى الذى يمكن القياس عليه والرجوع إليه فى كل علم من العلوم ؟ أو يمكن أن نعلمه لطلاب المدارس والجامعات العربية والإسلامية فى مقابل ما يدرسونه من نماذج وضعية منقوصة تدعى القدرة على تفسير حركة العلم والمعرفة وتزعم أنها لا تقطع الطريق على الابتكار لنظريات جديدة ، رغم أنها فى حقيقتها تفرض رؤية معينة للأشياء وتحدد منطقا هلاميا للكشف العلمى ونطاقا محددا للخبرة الإنسانية . ومن أمثلة هذه النماذج ما يعرف باسم " النموذج الكوهنى " KuhnianPattern و " منطق الكشف العلمى " لكارل بوبر اللذين يروج لهما كثيرا كلما تطرق الحديث إلى نظرية العلم ومنهجه ؟ وهل صحيح ما يوهمنابه علماء المناهج من أن قضية المنهج العلمى قد بت فيها ولم تعد تحتاج إلى نظر جديد ، وأنه ما علينا إذا أردنا أن نجنى ثمار البحث العلمى كما يجنيها غيرنا إلا أن نعرف ذلك المنهج الذى ألفوا ترديده منسوباً إلى بيبكون وميل وديكارت حتى أوشكنا على تصوره لائحة أو قائمة بالتعليمات والإرشادات التى لا يتبغى الانحراف عن تطبيقها وكأنها طائفة من الوصفات المجربة

الناجحة ، يتعين على أى باحث الالتزام بها فى المجالات التى يريد دراساتها ويسعى إلى إدراك شئ عن حقيقتها؟.

وأخيرا ، ما السبب فى هذا الخلط الواضح الذى أصاب ميزان الانتاج الفكرى فى هذا الموضوع حيث تميل الأقلام كثيرا إلى تناول مناهج البحث من الزاوية الفلسفية أو المنطقية على حساب جوانب أخرى على نفس الدرجة من الأهمية مثل سيكولوجية البحث العلمى وخبرة العلماء الذاتية فى مقارنة ومن منظور إسلامى رشيد ؟.

كل هذه التساؤلات التى أوردناها تشير إلى مدى الفارق الكبير بين الصورتين المثالية والواقعية لمناهج البحث فى العلوم المختلفة بصورة عامة ، وفى العلوم الطبيعية والرياضية بصورة خاصة وأن نظرة فاحصة إلى كتابات المتخصصين فى العلوم وفلسفتها على حد سواء يمكن أن تدلنا على حقيقة هامة مؤداها أن مناهج البحث العلمى ليست أبدا قواعد ثابتة ، بل هى تتغير تبعا لمقتضيات العلم وأدواته ، وتكون قابلة للتعديل المستمر حتى تستطيع أن تقى بمطالب العلم المتجدد، وإلا فإنها تكون عبئا على حركة العلم وتقدمه . كما أن العلوم المعاصرة ، من ناحية أخرى قد بلغت درجة من التشابك والتداخل فيما بينها ، بحيث يصعب معها الفصل التام بين أصول المنهج الثابتة وفروعه القائمة على جدلية العلاقة المتغيرة بين الملاحظة التجريبية وتفسيرها العلمى أو المنطقى وتظل تفاصيل المناهج الفرعية فى تطورها وتغيرها مرهونة بالظروف التقنية فى معامل البحث والاختيار ومعتمدة على طبيعة الموضوعات محل الدراسة التى تختلف من علم إلى علم بل وتختلف فى داخل العلم الواحد وكل أنواع المناهج الفرعية تعتبر فى حقيقتها خطوات لمسائل جزئية فى منهج واحد عام هو المنهج العلمى الذى يدفع مسيرة التحصيل المعرفى والتقدم العلمى والتقى . على أن يكون المعيار فى قياس سلامة أى منهج هو قيمته الحقيقية التى يكتسبها من نجاح العلم فى بلوغ نتائجه وتحقيق غاياته فالاستناد إلى مسلمة ثابتة تتطرق منها بنية المنهج الأساسية وتأخذ فى اعتبارها عملية التصحيح المستمرة لتلك العلاقة المتنامية والمتبادلة بين الذات الباحثة وموضوعات البحث المختلفة المنبثقة فى جنبات الكون الفسيح (١).

(١) لمزيد من التفصيل حول نشأة علم مناهج البحث وتطوره وأيضا حول بعض الأفكار التى جاءت فى هذه المقدمة، يمكن الرجوع الى:

- د.عبد الرحمن بدوى ، مناهج البحث العلمى ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧.
- بول موى . المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة د. فؤاد زكريا مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ، الكويت ١٩٨١.
- د. صلاح قنصوة ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨١.
- و.أ. ب. يفرديج ، فن البحث العلمى ، الترجمة العربية دار اقرأ بيروت ١٩٨٣.
- د. ماهر عبد القادر محمد على ، فلسفة العلوم ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٤.

تلك كانت بعض الأسباب التي دعتنا إلى القيام في هذه الدراسة بمحاولة أولية تهدف إلى وضع تصور لنسق^(١) إسلامي ينتظم مختلف مناهج البحث العلمي ، نستوحى خصائصه العامة مباشرة من خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ونستمد عناصره الرئيسية من واقع مشكلات البحث العلمي وتاريخه ونشكل وحداته البنائية على أساس الثوابت والمتغيرات المعروفة في الأطر الفكرية والعملية للعلوم الطبيعية والتقنية ، ونتيح من خلاله مجالا أرحب لإعداد الباحث العلمي الجيد واستفادة أكبر من السبل التي يسلكها الباحثون أنفسهم .

إسلامية المنهج العلمي :

إن الأخذ بالمنهج الإسلامي في مجالات البحث العلمي يجب - في اعتقادنا - أن يقبل على أنه حقيقة منطقية وضرورة حضارية . أما القول بأن إسلامية المنهج العلمي حقيقة منطقية فيكفي شاهدا على صحته أن علوم الكون والحياة إسلامية بطبيعتها لأن موضوعات البحث فيها هي كل ما خلق الله في كتابه المنظور . كما أن قراءة التراث الإسلامي تدلنا على أن المسلك الذي اتبعه علماء الأصول وعلماء الحديث في الوصول إلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال قد انسحب على أسلوب التفكير والتجريب في البحث العلمي فنرى - على سبيل المثال - أن الحسن بن الهيثم قد استخدم الاستقراء وقياس الشبه في شرحه لتفسير عملية الإبصار وإدراك المرئيات حيث يقول :

" لا يتم الإدراك إلا بتشبيه صورة المبصر بصورة قد أدركها المبصر من قبل ثم إدراك التشابه بين الصورتين ، ولا يدرك التشابه بين الصورتين إلا بقياس " كما نجد ابن الهيثم يستعمل لفظ " الاعتبار " (وهو قرأني) ليدل على الاستقراء التجريبي أو الاستنباط العقلي . وهذا أبو بكر الرازي يصف منهجه في تعامله مع المجهول مستخدما الأصول الثلاثة : الاجتماع والاستقراء والقياس ، فيقول : " إنا لما رأينا لهذه الجواهر أفاعيل عجيبة لا تبلغ عقولنا معرفة سببها الكامل لم نر أن نطرح كل شيء لا

=

- د. جون ب. فيكسون ، العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث ، الترجمة العربية ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٧ .

- روبرت م . أغروس وجورج ن . ستانيسيو ، العلم في منظوره الجديد ترجمة د. كمال خلايلي ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٩ .

- د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن ، المراحل الانتقائية لمنهجية الفكر العربي والإسلامي ، حوايات كلية الآداب جامعة الكويت الرسالة الرابعة والاربعون ، الكويت ١٩٨٧ .

- د. أحمد فؤاد باشا فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ٨٤ راجع أيضا دراستنا نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية مجلة المسلم المعاصر ، ع ٥٥ (١٩٨٩) .

(١) النسق : ما جاء من الكلام على نظام واحد ، والنسق من كل شيء ما كان على طريقة نظام واحد ، ونسق الأسنان : انتظامها في النبتة وحسن تركيبها (انظر : لسان العرب ، مادة نسق) .

تدركه ولا تبلغه عقولنا لأن في ذلك سقوط جل المنافع منا بل نضيف إلى ذلك ما أدركناه بالتجارب وشهد لنا الناس به ولا نحل شيئاً من ذلك محل الثقة إلا بعد الامتحان والتجربة له ما اجتمع عليه الأطباء وشهد عليه القياس وعصده التجربة فليكن أمامك (١) .

وأما قولنا بأن إسلامية المنهج العلمي ضرورة حضارية فذلك لأن إسلامية المنهج أو أسلمته من شأنها أن تخلع عليه من خصائص الإسلام ما يجعله عالمياً وصالحاً للتطبيق في كل زمان . فالتصور الإسلامي يوحى بأن الحركة الدائبة والتحول المستمر هو الثاموس الثابت المطرد لهذا الوجود الحادث الفاني ، وهو بصفة خاصة قانون الحياة وقاعدتها .. ومن ثم يوجه النظر إلى هذه الحركة الدائبة ، وهذا التحول المستمر في الكون والحياة ، وما يطرأ عليها دائماً من تقلبات وأطوار ، ولكنه ينسب كل شيء إلى مشيئة الله وقدره ، فيخرج بذلك من كل المتناقضات التي تعانيتها الفلسفات الوضعية والتي لم تجد لها حلاً شاملاً (٢) وفي اعتقادي أن إدراك المسلمين الأوائل لهذه الحقيقة بكل أبعادها الإيمانية كان السبب الأول لتقدمهم ورفيقهم ، بعد أن وجدوا في مبادئ الإسلام كل مقومات الازدهار العلمي والحضاري ، وهدتهم تعاليم الدين الحنيف إلى أصول المنهج العلمي السليم (٣) .

وعندما انتقلت العلوم الإسلامية إلى أوروبا ، فطن علماءها إلى سر تقدم المسلمين وسعوا إلى اتباع منهجهم بعد أن وجوه سمة العلوم في الحضارة الإسلامية ، وقال روجر بيكون في ذلك : " أنه باتباع المنهج التجريبي ، الذي كان له الفضل في تقدم (العرب) ، فإنه يصبح بالإمكان اختراع آلات جديدة تيسر التفوق عليهم .. ففي الامكان إيجاد آلات تمخر عباب البحر بون مجداف يحركها ، وصنع عربات تتحرك بدون دواب الجر ، وإيجاد آلات طائفة يستطيع المرء أن يجلس فيها ، ويدير شيئاً تخفق به أجنحة صناعية في الهواء مثل أجنحة الطير (٤) لكن النهضة الأوروبية لم تأخذ من العلوم الإسلامية سوى الجانب المادي من منهجها التجريبي وتقنياتها ، وتركت جانباً الإيمان الذي يوجهها نحو الله تعالى ويسخرها لخدمة البشر . ولذا فإن العلم في

(١) د. أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الإسلامي دراسة تحليلية مقارنة في المنهج العلمي . مجلة المسلم المعاصر ع ٤٩ (١٩٨٧) .

— المستشار عبد الحليم الجندي ، القرآن والمنهج العلمي المعاصر دار المعارف ١٩٨٤ .

(٢) سيد قطب ، مقومات التصور الإسلامي ، دار الشروق ١٩٨٦ .

— د. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، وخاصة الباب الأول من الجزء الأول ، دار المعارف الطبعة الثامنة (١٩٨١) .

— د. مصطفى حلمي ، مناهج البحث في العلوم الإسلامية ، مكتبة الزمراء ١٩٨٤ .

(٣) د. أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .

(٤) عبد المجيد عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، القاهرة ٧٦ .

الحضارة المادية الحديثة والمعاصرة بتخليه عن الإيمان والسمو الروحي ، قد اعتبر قيمة حقيقية مطلقة في حد ذاته وبالغ الناس في تقديسه وتمجيده على أساس أنه هو القوة القادرة على تحقيق الجنة الموعودة للإنسان على الأرض ، فأنصار هذه النزعة العلمية المتطرفة Scientism يربون كل شئ إلى العلم ، ولا يسلمون إلا بالمنهج العلمي والحقيقة العلمية . كذلك أصبح التطور الكمي للعلم والتقنية غاية في حد ذاته ، ونشأت النزعة التقنية المتطرفة Technocracy التي يرمى أنصارها من التقنيين والخبراء الفنيين إلى فرض سيطرتهم باعتبارهم الأحق في هذا العصر بإدارة المجتمع واتخاذ القرارات الكبرى بشأته . وأمام هذا التطرف العلمي وفي مقابله ظهرت حركات عقلية جديدة تدعو إلى "اللاعلمية" Antiscience وتحارب الانغماس الأعمى في ماديات الحضارة الصناعية وترفع صيحات التحذير من أن اطراد التقدم العلمي والتقني بدون النظر إلى صلته بمعنى الحياة الإنسانية سوف ينتهي بالإنسان إلى القضاء على حضارته . بل إن بعض هذه الحركات المناهضة لتقديس العلم والتقنية أخذت تدعو إلى الهروب من الحضارة المعاصرة بكل مافيها من مظاهر مادية خادعة ، ورفعت شعارات العودة إلى الفطرة (١)

من هنا كانت إسلامية المنهج العلمي ، أو أسلمته ، ضرورة حضارية ملحة لضمان مواصلة التقدم العلمي والتقني مع الحفاظ على إنسانية الإنسان ذلك لأن الإيمان الخالص والسمو الروحي يأتیان في مقدمة الخصائص التي يتميز بها المنهج العلمي الإسلامي ، واليهما تعزى كل القوى الدافعة للكات الباحث العلمي على طريق الإبداع والابتكار . فالإيمان الخالص هو الذي يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة العلمية ، وأكثر تهيؤاً لاستقبالها وقبولها . وهل الكشف العلمي إلا حل لمشكلة يظفر به الباحث بعد عناء تحليل منهجي شاق ودقيق ، أو يناله في فكره طارئة أو في رؤية تتراعى له أو يخطر له حلم أو إلهام.

وإذا كان ما حدث في الغرب من انزواء لعلوم الدين في أركان الكنيسة يتعلق بالصراع بين الكنيسة والعلماء ، فإنه من الخطأ أن يسود الاعتقاد بأن الانفصال بين العلم والدين شرط من شروط قيام الحضارة ، أو أن العلم بفروعه المختلفة لا يمكن إلا أن يكون "علمانياً" لقد أدى هذا الاعتقاد الخاطي في بلاد المسلمين إلى حالة من الركود العلمي شلت في ظلها كل مقومات الإبداع والابتكار في مختلف مجالات النشاط الإنساني (٢) ولم يعد أمامنا الآن سوى الأخذ بالمنهج العلمي الإسلامي الذي سبق

(١) وحيد الدين خان : واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام ، ترجمة : د. سمير عبد الحميد إبراهيم ، مراجعة : د. عبد الطيم عويس ، دار الصحوة ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ٢٥١ - ٢٥٦ .
انظر أيضاً : المعجم الفلسفي ، مجتمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٨٣ (مادة ٢١٤ : تقنوقراطية ، ومادة ١٠٤٠ : نزعة علمية) .

(٢) راجع : د. يحيى هاشم قرغل : حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب الأمانة العامة اللجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف ١٩٨٩

لأسلافنا أن صنعوا به حضارة تزهو على كل الحضارات . فهو الأقدار على إزكاء روح الصحوة الإسلامية الحضارية ، وعندئذ سيكون له أجل الأثر في تصحيح وجهة العلوم لدى عقلاء الغرب ومفكره ، إذا ما درسوا الإسلام في حقائقه، واستفادوا من منهجة في إصلاح شئون حضارتهم .

الثوابت والمتغيرات في المنهج العلمي الإسلامي :

سبق أن ذكرنا في مقدمة هذه الدراسة أن تصورنا العام لبنية المنهج العلمي الإسلامي سوف نستلهمه مباشرة من خصائص التصور الإسلامي ومقوماته وذلك انطلاقاً من الإيمان التام بأن الثوابت والمتغيرات الإسلامية يجب أن تكون هي الإطار الذي يحكم كل مناهج النظر في قضايا الوجود والفكر والمعيار الذي يحدد ضوابط التطبيق الإنساني لتلك المناهج بما يحقق إرادة الله سبحانه وتعالى في إعمار الحياة على الأرض فالإسلام يتميز عن كل ما عداه من الشرائع السماوية أو الفلسفات والمذاهب الوضعية بخاصية التوازن بين الثبات والتطور ، والجمع بينهما في تناسق مبدع ، واضعاً كل منهما في موضعه الصحيح .. الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى من أهداف وغايات وأصول وكليات ، والمرنة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور من وسائل وأساليب وفروع وجزئيات ، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد شرع المنهج الإسلامي للكينونة البشرية كلها ، في جميع أزمانها وأطوارها . ليكون أصلاً ثابتاً تتطور هي وترتقى ، وتنمو وتتقدم دون أن تحسك بجدران هذا الإطار . وما ينطبق على المنهج الإلهي الذي أخبر الله به عباده ينسحب كذلك على الصنعة الإلهية في الكون كله . فحركة الحياة والفكر تستمر وتتسارع داخل إطار ثابت وحول محور ثابت . ومادة الكون في مجموعها ثابتة ، وإن اتخذت أشكالاً مختلفة دائمة التغير والتطور . وجوهر الإنسان واحد ، وإن تقدمت معارفه وتضاعفت إمكانياته فهو يمر بأطوار شتى يرتقى فيها وينحط حسب اقترابه أو ابتعاده من جوهر إنسانيته .

إن الثوابت الإسلامية هي التي تضبط الحركة البشرية والتطورات الحيوية فلا ينفلت زمامها كما وقع لأوروبا عندما أفلتت من عروة العقيدة ، كما أن الثوابت الإسلامية هي التي تصون الحياة البشرية ، وتضمن مزية تناسقها مع النظام الكوني العام ، وتحكم قوانين التطور فلا تتركها على إطلاقها (١) .

وعندما نعرض الآن لبناء منهج علمي في ضوء هذا التصور الإسلامي فإنه يتعين علينا قبل كل شيء أن نحدد الثوابت والمتغيرات الفكرية والعلمية لهذا المنهج ، ويكون من

(١) لمزيد من التفاصيل حول خصائص الإسلام راجع :

- سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، دار الشروق ١٩٨٧ .

- د. يوسف القرضاوي ، الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥ .

السهل بعد ذلك توصيف المناهج الفرعية للعلوم المختلفة في إطار النسق الإسلامي لبنية المنهج العلمي العام بأصوله وكياناته .

(أ) ثوابت فكرية إيمانية :

ونعني بها مجموعة المسلمات والقضايا الأساسية التي يتعين على الباحث أن يسلم بصحتها منذ البداية ، وأن ينطلق منها في كل عمليات التفكير العلمي قبل شروعه في ممارسة البحث والتتقيب عن سر ظاهرة ما من الظواهر التي يعتمد إلى دراستها . ومثل هذه المسلمات تعتبر - في رأينا - مقدمة ضرورية في بنية النسق الإسلامي لمناهج البحث العلمي وذلك لفائدتها العظمى في تهئية الباحث الجيد ، وتزويده بمبادئ بسيطة أو مركبة تساعد على تكوين النظرة الكلية الشاملة ، ولا تؤدي أبدا إلى تناقض مهما بلغت مسيرة العلم وإنجازات التقنية ، ويمكن إجمال هذه الثوابت فيما يلي :-

١ - التوحيد :

التوحيد ^(١) هو أول الثوابت الإسلامية ومصدر باقى المسلمات الفكرية والايمانية أمرنا الحق سبحانه وتعالى به في أول ما نزل من آيات القرآن الكريم ، ليكون بمثابة نقطة الانطلاق وحجر الزاوية في بناء أى نسق علمي سليم يوجه رؤية الإنسان لحقائق الحياة والفكر والوجود ويساعده على فهم وقراءة كلمات الله القرآنية في كتابه المسطور وكلماته الكونية في كتابه المنظور ^(٢) . قال تعالى:

" اقرأ باسم ربك الذي خلق " (سورة العلق : ١)

وعقيدة التوحيد هي التي تحفظ كرامة الإنسان وتكرمة باخضاعه للخالق الواحد جل وعلا ، وتحرره من سلطان العقائد الوثنية أو المذاهب الوضعية . فإله سبحانه وتعالى هو الحق المطلق وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التي أمرنا بالبحث عنها واستقراءها في وحدة النظام بين الظواهر الطبيعية والإنسانية باعتبارها مصدرا للثقة وليست ظلالة أو أشباحا أو مصدرا للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية وفي ظل عقيدة التوحيد تتحقق " أسلمة " العلوم ومناهجها وتقنياتها بمعناها الصحيح ، ويصح المفهوم الإسلامى للعلم أوسع وأشمل من المفهوم الشائع لدى فلاسفة العلم على اختلاف مذاهبهم . فهناك العلم الظاهر في عالم الشهادة والعلم الغيبي الذي أخبرنا الله به في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه الأمين عليه الصلاة والسلام . ويكون العلم الظاهر دنيويا بعلاقاته مع الأشياء وتعبديا في نفس الوقت لصلته بالله الواحد .

(١) ينفرد التصور الإسلامى بتصوير التوحيد الكامل الخالص ، من بين سائر التصورات الاعتقادية والفلسفية السائدة في جنات الأرض. راجع سيد قطب بمخاض التصور الإسلامى ومقوماته ، ص ١٨٢ وما بعدها دار الشروق ١٩٨٧.

(٢) راجع مقالنا : قراءة إسلامية في كتاب الكون ، مجلة الأزهر ، عدد رمضان ١٤٠٩ هـ .

ومن كانت عقيدته الدينية هي التوحيد يجد في نفسه دافعا أقوى مما يجد سواء نحو أن يبحث دائما عن الوحدة التي تؤلف بين الكثرة أيا كان الموضوع . ف يبحث عن محور الوجدانية في الشخصية الإنسانية برغم اختلاف الجوانب الكثيرة في حياة الفرد الواحد واختلاف العلوم الباحثة في تلك الجوانب. وكذلك يبحث عن محور الوجدانية في الكون بأجمعه مجتمعا في وجود واحد.

ومن لطائف العلم التي نشير هنا إليها ما نلاحظه من تشابه بين نواميس القوى الطبيعية الناتجة عن خصائص المادة الجوهرية ، على نحو ما يبدو من قوانين الجذب الكهربى والجذب الثقافى على سبيل المثال . وقد شرع العلماء حديثا في البحث عن الصيغة العلمية (الرياضية) التي توحد بين مختلف أنواع القوى الموجودة في الطبيعة، وأحرزت جهودهم نجاحا كبيرا على هذا الطريق^(١) . ومن الصفات الجديدة للمعرفة العلمية المعاصرة أن الحواجز الظاهرة بين فروع العلم المختلفة أخذت تذوب تدريجيا لكي تحل العلوم المتداخلة والمتكاملة محل العلوم المتعددة والمنفصلة ويتوقع فلاسفة العلم والمؤرخون له أن العلوم كلها يمكن أن تندرج في بناء نسقى واحد بحيث يكون ترتيبها في ذلك النسق المتكامل ترتيبا قائما على وضع ما هو خاص من قوانين ومبادئ وفروض تحت ما هو أعم منه . ولقد توقع هيزنبرج هذه النتيجة للعلوم المعاصرة عندما ذكر في محاضرة ألقاها بجامعة لايبزج عام ١٩٤١ أن الفروع المختلفة للعلم قد بدأت في الانصهار في وحدة كبيرة^(٢) وحول فكرة " العلم الموحد " هذه يقول رودلف كارناب " لا وجود لمصادرة متعددة للمعرفة بل هناك علم واحد فقط . فجميع المعارف تجد لها مكانا في هذا العلم والمعرفة في حقيقتها ذات نوع واحد فقط وما المظهر الخارجى للخلافات الأساسية بين العلوم إلا نتيجة مضللة لا استخدامنا لغات فرعية للتعبير عن هذه العلوم"^(٣) . والباحث المؤمن هو الذى يفهم شهادة التوحيد في إطاره الشامل الذى يجمع بين وحدة النظام في بناء الذرة وبناء المجموعة الشمسية ، وبين وحدة الطاقة بردها إلى أصل واحد وإن تعددت صورها ، وبين وحدة الحركة في طواف الاكترونات حول النواة ، وطواف الكواكب حول الشمس ، وطواف المسلمين حول الكعبة المشرفة .

إن تأكيد كل هذه المعانى في فكر الباحث العلمى ووجدانه يعتبر من أهم مقومات الشخصية العلمية التي يبدع العلماء على أساسها في اطمئنان وهناء ونقاء . وهنا

(١) نجح العلماء الثلاثة عبد السلام - وينبرج - جلاشو ، نجاحا جزئيا في التوحيد بين نوعى القوة الجانبية الكهربائية والقوة النووية الضعيفة وكانت هذه النتيجة الهامة واحدة من الاكتشاف العلمية المميزة التي أعلنت العلماء الثلاثة للحصول على جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٧٩ .

(٢) فيرنر هايزنبرج ، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ، ترجمة د. أحمد مستجير ، القاهرة ١٩٧٢ .

(٣) راجع مؤلفنا . فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، ص ٤٧.

يتحقق الانسجام الكامل بين الفكر والعمل بعيدا عن غيوم المذاهب الفلسفية الرديئة التي تشوه الوجه الناصع لكل حقيقة .

٢- النظام الكونى :

إن الإيمان بوحداية الله سبحانه وتعالى يستلزم بالضرورة العقلية أن يرد الإنسان كل شئ فى هذا الكون إلى الخالق الحكيم الذى أوجد هذا العالم بإرادته المباشرة المطلقة ، وخلق على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال ، وأخضعه لقوانين معينة ثابتة لا يحد عنها ، وحفظ تناسقه وتوازنه فى ترابط محكم بين عوالم الكائنات وتنسيق معجز بين أحادها ومجموعاتها ، وجعل بناء آية فى الروعة والكمال ، ليس فيه اختلاف ولا تنافر ، ولا نقص ولا عيب ولا خلل قال تعالى : { تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير . الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور . الذى خلق سبع سموات طباقا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير } (سورة الملك : ١-٤) . وقد أكد القرآن الكريم هذا المعنى فى مواضع مختلفة ، ونبه العباد إلى الحكمة السامية وراء التناسق والإبداع فى خلق هذا الكون ، وذلك فى مثل قوله تعالى : " الذى أحسن كل شئ خلقه " (سورة السجدة : ٧) وقوله " إنا كل شئ خلقناه بقدر " (سورة القمر : ٤٩) .

وقد شاعت إرادته تعالى أن تبين لنا من خلال نظام الكون ووحدته استمرارية المواد كأشياء وتكرر الحوادث والظواهرات كعلاقات سببية لثوابها ونذركها وننتفع بها فى حياتنا الواقعية ، بعد أن نقف على حقيقة سلوكها ونستدل بها على قدرته ووحدانيته . قال تعالى { سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق } (سورة فصلت : ٥٣) . وقال سبحانه { وإن تجد لسنة الله تبديلا } (الفتح : ٢٣) .

وفى إطار المفهوم الإيمانى لمسلمة النظام الكونى وأطراد الظواهرات الطبيعية كعلاقات عليه يتمتع الباحث المسلم بالاطمئنان والثقة اللازمين لمواصلة البحث العلمى إيمانا منه فى ضمان بلوغ تعليمات أو قوانين علمية من مجموعة محددة من الوقائع ، وهذا لا يتوفر مثلا لباحث آخر ينطلق فى تفكيره من مبدأ " الحتمية " الذى يفترض أن صدق أحداث الكون مستقل عن الزمان والمكان ، وعندما ينتقل العلم إلى مرحلة جديدة تتميز باللاحتمية ، أو عدم اليقين يتعين على هذا الباحث أن يتخلى عن إيمانه بمبدأ الحتمية المطلقة ، ويبحث عن مبدأ جديد . لكن التصور الإسلامى للنظام الكونى ينقذ العلماء من التخطئ فى التيه بلا دليل كإحالة على الطبيعة أو العقل أو المصادفة أو ما إلى ذلك . كما أن هذا التصور الإيمانى يجعل الطريق مفتوحا دائما أمام تجدد المنهج

العلمى وتطوره بما يتناسب مع حالة العلم فى المرحلة التى يبلغها من تطوره . وهنا أيضا تظل العلاقة بين إرادة الله وإطراد القانون الطبيعى واضحة جلية لما تفسحه من مكان لتفسير حدوث الخوارق والمعجزات التى يظهرها الله بين الحين والحين تذكيرا للإنسان بأن الله سبحانه وتعالى هو مصدر الوجود وأن كل ما فى الكون من قوانين مستمد من إرادته ومتوقف عليها ^(١) . وإذا اختل نظام السنن الكونية الثابتة فإن هذا فى كتاب الإسلام يعنى اقتراب قيام الساعة ويؤذن بانتهاء الحياة على الأرض ^(٢) .

٣- فريضة البحث العلمى :

كثيرة هى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التى تحت على طلب العلم والبحث العلمى بأسلوب منهجى سليم ، ويصعب فى هذا الحيز استقصاء الآيات التى دعت إلى البحث فى مخلوقات الله تعالى الكونية والطبيعية لكن الباحث المسلم يجب أن يكون على دراية كاملة بكل التعاليم الإسلامية التى تجعل من مهمته فرضا كفايا . وعندما يطلب المسلم علما على النهج الإسلامى يكون فهمه للحياة والكون طريقا للوصول إلى الله سبحانه وتعالى { ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ففنا عذاب النار } (سورة آل عمران : ١٩١) وتكون وجهته دائما لعمل الخير انطلاقا من القاعدة العامة فى ضرورة الربط بين النظرية والتطبيق : { يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون } (سورة الصف : ٢ ، ٣) ويكون تصويره لقيمة العلم النافع أعم وأشمل ، فهى تتعدى حدود العمر والفضل والمصدر . وكل علم يحتاجه المسلمون فرض كفاية ، فإن لم يوجد بينهم من يحسه فالكل آمنون . وليست الكفاية أن يوجد من يعرفه ، بل فى وجود المجموعة التى تغطى احتياجات الأمة ، والتخصصات العلمية المختلفة ضرورية لكل مجتمع ، والإخلال بأحدها يؤدى إلى الإخلال بالواجب الأعظم ، وهو عبادة الله حق عبادته وإعلاء كلمته فى الأرض .

وقد أدت الأخطاء البشرية فى تناول مناهج المعرفة إلى تدنيس الفطرة الحنيفية المؤمنة بالله ، وظهرت العلمانية فى العالم الغربى لتضع حدا فاصلا بين العلم والدين ، وكان من نتائج هذا الفصل أن فقدت العلوم أساسها الأخلاقى ، وظهرت المذاهب الوضعية لتكون بمثابة دين اجتماعى للمجتمعات التى تعتنقها . ولهذا فإن البحث العلمى السليم لا يمكن أن يحقق غايته الإيمانية إلا إذا استعاد علاقته الأولى بمبادئ الإسلام ، وعندئذ سيكون التفكير العلمى لدى البشر قد استعاد طبيعته الحقبة بوصفه بحثا موضوعيا عن الحقيقة أينما وجدت ^(٣) .

(١) راجع دراستنا : " فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى " مجلة المسلم المعاصر ، ع ٤٩ (١٩٨٧) . انظر أيضا : د. يحيى هاشم حسن الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ، دار المعارف ١٩٨٤ .

(٢) مثال ذلك قوله تعالى : " فإذا برق البصر ، وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر " (القيامة : ٩) .

(٣) د. إبراهيم عبد الحميد الصبياد ، المدخل الإسلامى للطب ، مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٨٧ .

من ناحية أخرى ، عندما يمارس الباحث المؤمن عمله العلمي باعتباره فريضة إسلامية فإنه يكون على دراية تامة بما تدعو إليه تعاليم الإسلام من محاربة التجسيم والتنبؤ العشوائي والتعصب للعرف والعرق وبتحذيرها من الاطمئنان إلى كل ما هو شائع أو موروث من آراء ونظريات ، وهنا لن يجد الباحث المسلم أى عناء فى إدراك أن هذه التعاليم الإسلامية التى تحارب كل معوقات البحث العلمى تعتبر أوسع وأشمل مما يعرف بثوهم الكهف والسوق والمسرح لبيكون والتى كثيرا مايباهى بها ويروح لها فلاسفة العلم وشراح المنهج العلمى (١) .

٤ - نسبة المعرفة العلمية :

تتميز المعرفة العلمية بأن تحصيلها يتم نتيجة نشاط إنسانى مقصود يهدف الباحث من ورائه إلى دراسة ظواهر معينة يعكف عليها ويتناولها بالملاحظة الدقيقة والتحليل ، مستخدما فى ذلك منهجا يتفق وطبيعة موضوع البحث ، بغرض التوصل إلى قوانين عامة تفسر إطراد الظواهر المعنية تمهيدا للاستفادة منها . والمعرفة العلمية بهذا المعنى تمثل الشق المادى لمفهوم العلم الشامل فى الإسلام . ومن هنا فإن الحقائق العلمية المعبرة عن السلوك الفعلى لظواهر الكون والحياة تظل مستورة فى الشق غير المكثف من العلم حتى يأتى الله بكشفها تدريجيا على أيدى من يشاء من عباده ، وأنها لمجلية حتما فى يوم معلوم مهما تعرضت من خلال البحث عنها لمختلف ضروب التشعيب والتحيز المقصود ، وغير المقصود ، وذلك انطلاقا من الوعد الإلهى فى قوله تعالى {سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق} (سورة فصلت : ٥٢)

ولما كانت طبيعة المعرفة العلمية تتطلب إجراء البحث والدراسات المكثفة على أجزاء محدودة جدا من الكون وظواهره ، ويمعزل عن بعضها البعض نون إلمام بكافة الجوانب المتصلة بموضوع البحث والمؤثرة عليه فإن إدراك الحقيقة الكاملة المطلقة يظل دائما هدفا أسمى يسعى إليه العلماء من خلال عملية تصحيح لمسيرة العلم تتم بتكافل جهودهم وتنافسهم فى السبق إلى كشف علمية جديدة وإلقاء الضوء على حقائق جزئية الواقع الكونى الثابت . وقد أثبتت حركة التاريخ العلمى أن الكون يزداد مع التطور المعرفى اتساعا وعمقا ، وأن العلم الذى نحطه ما هو إلا تصورنا عن حقائق الكون ، وليس هو الكون ذاته ، ومن ثم فهو ليس مستقلا عن ذاتية الإنسان ، وليس نهائيا فى أية مرحلة من مراحل تطوره ، وما أبلغ تشبيهات العلماء لجوانب من طبيعة العلاقة المتبادلة بين الباحث وموضوع بحثه ، فقد كتب كلود برنار يقول : " إن ابتعاد المعرفة عن الباحث فى اللحظة التى يظن أنه قد قبض على زمامها هو فى الوقت نفسه

(١) راجع : عباس العقاد ، التفكير فريضة إسلامية .

سر عذابه وسعادته " وكتب ماكس بلانك يقول : " إن الباحث يستمد الرضا والسعادة من النجاح الذي يصاحب البحث عن الحقيقة لا في امتلاك ناصيتها " ويقول العالم الفيزيائي ألبرت اينشتاين : " الفيزياء هي محاولة للقبض على ناصية الحقيقة كما هي في الفكر ، دون نظر إلى كونها موضوع مراقبة " (١)

على أن نتطرق في مفهومنا لنسبية المعرفة العلمية ومستويات موضوعيتها أو حقائقها الجزئية مما تشير إليه بعض معاني الآيات القرآنية الكريمة في مثل قوله تعالى: " وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً (الإسراء : ٨٥) ، وقوله : " وقل رب زدني علماً " (طه : ١١٤) وقوله : " وفوق كل ذي علم عليم " (يوسف : ٧٦) .

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن الناس يبالغون كثيراً في تصورهم لمعنى "الحقيقة العلمية " أو " الموضوعية العلمية " إلى درجة أنهم يخطئون أحياناً فيما يظنون أنه قوانين فيزيائية معبرة عن السلوك الفعلي للمادة ، وهي في حقيقة الأمر قوانين لا سيطرة لنا عليها لأنها أوامر الله المنظمة لحركة الكون . فالصينج والنتائج التي يتوصل إليها العلماء وفق مناهج تقوم على خبرتهم الذاتية ، ويعتقدون أنها قوانين فيزيائية موضوعية ، لا تكون بالطبع تعبيراً كاملاً عن حقيقة السنن الكونية وربما لا تمت إليها في بعض الأحيان بأية صلة ، وحتى وإن كانت تبدو لهم خاضعة للعالم الخارجي ومستمدة من وقائعه ولا علاقة لها بأمور ذاتية فعلى سبيل المثال ، اعتقد ارسطو أنه قد اكتشف أحد قوانين الطبيعة عندما قال بأن الأجسام الثقيلة تسقط إلى الأرض أسرع من الأجسام الخفيفة وكان ذلك بناء على منهج فلسفي يخصه ويستند إلى القياس النظري المجرد مع أن مثل هذا القانون لا وجود له في عالم الواقع على الإطلاق ، ولا يمثل حقيقة ما من حقائق الوجود . وكل ما في الأمر أنه استنتاج مضلل من موضوعية زائفة في جوهرها لأنها انخدعت بما يدركه الحس القاصر واستندت إلى تأملات العقل الخالص ، وارتبطت في الاستدلال عليها بمنهج سلبي عقيم .

أما القانون الطبيعي الذي ينطبق على هذا الموقف فقد سعى إليه علماء الحضارة الإسلامية بعد أن دعته تعاليم الإسلام إلى المنهج العلمي السليم ، ورفضوا قبول البراهين الفلسفية للآراء التي يمكن اختيارها تجريبياً ، واهتدوا إلى تحديد الكثير من المفاهيم العلمية المتعلقة بوصف حركة الأجسام وأنواعها حسب حالة العلم في عصرهم^(٢) وفي عصر النهضة الأوروبية استطاع جاليليو أن يستخدم ما توفر لديه من أجهزة لقياس الزمن أن يثبت بالتجربة أن جميع الساقطة ذاتياً تتسارع بعجلة ثابتة قيمتها ٩٨٠ متراً لكل ثانية مربعة وهي من الثوابت الفيزيائية التي لا تتطوى على

(١) رينيه ديبو ، رؤى العقل ، ترجمة : فؤاد ضرؤف ، ص ١٨٢ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، طبع ١٩٦٢

(٢) راجع مؤلفنا : التراث العلمي الحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة ، القاهرة ١٩٨٤ .

علاقات عليّة . إلا أن هذا بدوره لم يكن قانوناً عاماً وكاملاً ، فقياسات جاليليو لم تكن بالغة الدقة بحيث تكشف أن نفس الجسم يتسارع بدرجات مختلفة تحت تأثير الجاذبية في أماكن مختلفة على الأرض . كما أن هناك أنواعاً كثيرة للحركة يعتبر السقوط الحر للأجسام جزءاً منها . والأجسام التي نراها الآن في سفن الفضاء تتصرف بطريقة تختلف كثيراً عن أجسام جاليليو يملك الوسيلة لمعرفة ذلك أو لنقل أن المنهج العلمي الذي اتبعه كان عاجزاً عن تحقيق المعرفة الكاملة ، فجاءت الحقيقة العلمية على يديه جزئية ومحدوده بحدود العجز والقصور في العناصر والوسائل التي اعتمد عليها منهجه التجريبي ، وهي في جوهرها من " متغيرات " المنهج العلمي المتجددة والمتطورة مع تقدم العلم وتطور التقنية ، كما سنذكر فيما بعد . وهكذا يجد الإنسان دائماً أن ما يصل إليه من علم في أي عصر ليس هو القانون النهائي ، ولكنه مرحلة معرفية أرقى من سابقتها وأدنى من لاحقتها في سلم الترقى المعرفي اللانهائي .

ولعل إدراج التصور الإسلامي انسيابية المعرفة العلمية وموضوعيتها وحقيقتها (١) ضمن مسلمات المنهج العلمي الإسلامي يساعد على تصحيح الاستخدام الإنساني الخاطئ للعلم ونظرياته من الناحيتين الفلسفية والتقنية ، خصوصاً بعد أن بالغ أصحاب النزعة العلمية والتقنية المتطرفة في تقديسه وتأييده بأكثر مما بالغ أنصار " الحتمية " وأصحاب الفلسفات العلمية الحديثة .

(ب) متغيرات معرفية منهجية :

ونعني بها مجموعة العناصر والخطوات البنائية في نسق المنهج العلمي الإسلامي ، والتي تتميز بارتباطها الوثيق بثوابت المنهج ومسلماته من جهة ، وبإمكانية تغييرها أو تطويرها أو تحورها كما وكيفاً وترتيباً لتفي بمتطلبات اطراد التقدم العلمي والتقني من جهة أخرى . ويمكن إجمال هذه المتغيرات فيما يلي :

١- وسائل البحث العلمي :

لقد رفع الإسلام من شأن العلم باعتباره أساساً لفهم العلاقة السليمة بين الله والكون والإنسان . والقرآن الكريم لا يكاد يدع موطناً في الكون دون أن يطوف بالإنسان خلاله ، ويستثير فيه النظرة المتأملّة المستقصية ، ويلفت أصحاب العقول

(١) لم تحظ إشكالية " الموضوعية " في العلوم الطبيعية باهتمام الباحثين إذا ما قورنت بنظيرتها في العلوم الإنسانية وربما كان السبب في هذا راجعاً إلى تلك الصورة المثالية الشائعة لموضوعية العلم " الصارمة " كما روج لها أنصار الفلسفات العلمية لكن تاريخ العلم يحدثنا بأن القانون الطبيعي الذي يصف حقيقة علمية مالم يكن في يوم من الأيام قانوناً عاماً على إطلاقه ولكنه محدود دائماً بعوامل الزمان والمكان والخبرة الذاتية للإنسان ، وهذه القضية الهامة سوف نعرض لها بإذن الله في دراسة مستقلة ، ونهيب بغيرنا أن يعاون في إبرازها .

الراجعة ونوى القلوب المؤمنة إلى المنهج الصحيح في التعامل مع الكون واستقراء لغته وإشارته ، باعتباره كتاب معرفة للإنسان المؤمن الموصول بالله وبما تبذره يد الله . وقراءة الآيات المنبئة في جنبات الكون وظواهره تتم بالاستخدام الأمثل للمكات الإدراك ، والعلم التي وهبها الله للإنسان لتلمس الحقائق الكونية بالاختبار والرصد والتجريب والقياس والاستدلال ، مستعينا في ذلك بحواسه ، والعقل من الحواس ، أو ما يعززها ويعمقها من أجهزة وأدوات تبدأ منها وتعود إليها .

وقد أشار القرآن إلى حواس الإنسان وملكاته المعرفية في أماكن متفرقة ، فتذكر "الذوق" في قوله تعالى ﴿ فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سؤاتهما ﴾ (الأعراف : ٢٢) ، وأشار إلى "اللمس" في قوله تعالى : ﴿ ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبین ﴾ (الأنعام : ٧) وأشار إلى حاسة "الشم" في قوله تعالى : ﴿ ولما فصلت العير قال أبوه إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون ﴾ (يوسف : ٩٤) ، وذكر السمع والبصر والفؤاد (أى القلب) في مثل قوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (النحل : ٧٨) ، وقوله : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور ﴾ (الحج : ٤٦) ، وقوله : ﴿ كذلك يطبع الله علي قلوب الذين لا يعلمون ﴾ (الروم : ٥٩) ، وقوله : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم علي قلوب أقفالها ﴾ (محمد : ٢٤) .

وقد فطن علماء المسلمين الأوائل إلى حقيقة الدعوة القرآنية إلى القراءة والعلم وإمعان النظر والفكر في ملكوت السموات والأرض سعيا إلى الهداية واليقين . فهذا أبو عبد الله القزويني يوصي في كتابه " عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات " بإعادة النظر في ظواهر الكون والبحث عن حكمتها وتصاريقها لتظهر لنا حقائقها وتفتتح لنا عين البصيرة وتزداد من الله هداية و يقينا ، فليس المراد بالنظر تقليب الصدقة نحو السماء فإن البهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقتها ، ومن الأرض إلا غبرتها ، فهو مشارك للبهائم في ذلك وأدنى حالا منها وأشد غفلة كما قال تعالى : " لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون " (الأعراف : ١٧٩) .

بهذه الروح الإيمانية الخلاقة أحسن المسلمون الأوائل استخدام وسائل المعرفة والبحث العلمي ، واندفعوا في مطلع عصر الرسالة الإسلامية إلى الأخذ بمنهج النظر والبحث العميقين في مختلف مجالات العلوم ، وقدموا للحضارة الحديثة رصيذا هائلا من كتب وأبحاث وأدشتشافات وتقنيات ، لولاها لتأخر سير المدنية عدة قرون .

ومع التقدم العلمى والتقنى لم تتغير وسائل البحث العلمى فى ذاتها ولكن تطورت الأجهزة التى تعزز أداها ، فعندما اقتحم العلم عالم الذرة والنواة والخلية الحية ، وعندما غزا أعماق الفضاء الخارجى لاكتشاف المزيد من الكواكب والنجوم والمجرات ، وانتقل من عالم المقاييس البشرية العادية إلى عالم المتناهيات فى الصغر والكبر ، ولم تعد العين المجردة وبقية الحواس قادرة على مواصلة القراءة والبحث فى المخلوقات الدقيقة أو البعيدة ، وكان اختراع المقاريب ، والمجاهر البصرية والالكترونية تعزiza لحاسة الإبصار مثلما كانت سماعة الطبيب تعزiza لحاسة السمع وكانت الترمومترات الحرارية تعميقا لحاسة اللمس ، وكان الحاسب الآلى مساعدا للعقل فى إجراء العمليات الحسابية والتخطيطية المعقدة . ويستمر تطور الأجهزة العلمية مواكبا لتطور العلم ، ومرتبطا فى نفس الوقت بأصولها الثابتة كما خلقها الله فى الإنسان .

وتكمن عظمة المنهج العلمى الإسلامى فى أنه تجريبى عقلى فى أن واحد ويعتبر الإنسان بكامله بحواسه وعقله وإرادته وبصيرته وحده ، هو الوسيلة الأولى والأخيرة لتحصل المعرفة العلمية ، والأجهزة التى يستخدمها ويطورها لتعزيز قدراته وإمكاناته هى فى نفس الوقت من صنع ملكاته ، وبهذا يبطل أى اقتصار مصطنع على إحدى وسائل المعرفة ، مثلما يفعل العقليون والحسيون (أو التجريبيون) وأصحاب النزعة النقدية والنزعة الاجتماعية وغيرهم .

٢- خطوات البحث العلمى :

يجمع فلاسفة العلم وعلماء المناهج على أن الخطوات الرئيسية فى المنهج العلمى هى الملاحظة والتجربة والفرض العلمى ، لكنهم يختلفون حول أهمية كل منها وفاعليته وترتيبه فى النسق البنائى المنهجى العام والتأصيل الإسلامى لهذه الخطوات يؤكد سبق علماء الحضارة الإسلامية إلى اتباع المنهج التجريبى بما يتفق وحالة المعرفة العلمية فى المرحلة التى وصلتها فى عصرهم . فقد كشفت قراعتنا لعلوم التراث الإسلامى عن ممارسة علماء الحضارة الإسلامية لمستويات مختلفة من الملاحظة والتجربة والحدس العقلى مع إدراكهم لطبيعة العلاقة بينهما والشروط العلمية اللازمة لممارستها ، والضوابط المنهجية المؤدية إلى استقراء النتائج العلمية على أساسها . أما الفرض العلمى فى تراث الحضارة الإسلامية فقد كان أوليا فى أغلب الأحيان ، ولم يصل إلى مرتبة التعميم أو التجريد فى صيغة قانون شامل أو نظرية عامة ، ذلك لأن طبيعة علوم التراث الإسلامى يقرب عليها الجانب الوصفى أكثر من التعبير الكمى الذى يميز العلم عادة فى مرحلة متقدمة من تطوره كما فى علوم الفيزياء والكيمياء الحديثة والمعاصرة لكن الاستدلال التحليلى ، من ناحية أخرى ، يؤكد ثراء الفكر العلمى الإسلامى بأهم مقومات الفرض العلمى متمثلة فى إضفاء مقولات العقل على نتائج الملاحظة والتجربة ،

واستخدام الخيال العلمى فى المماثلة بين الظواهر المختلفة والكشف عن الوحدة التى تربط بين وقائع متناثرة وابتكار المفاهيم العلمية المطابقة للواقع والخبرة (١) .

وقد ظلت الملاحظة والتجربة والفرض العلمى وسوف تظل ، أساسا لممارسة البحث العلمى فى ذاتها ، وقابلة لمواكبة التقدم العلمى والتقنى بتطوير أدائها والطرق المستخدمة فى إجرائها ، وسوف يظل المنهج الإسلامى بشهادة المصنفين من مؤرخى العلم والحضارة، هو ينبوع الأول لحضارة العلم الطبيعى .

٣- العلوم المستحدثة والمتولدة :

من يتتبع تطور مناهج البحث العلمى عبر العصور لن يجد صعوبة فى الوقوف على نقاط ضعفها وأوجه العجز فيها ، ذلك أنها جميعها مناهج مؤقتة ومحدودة بحدود النظرة الفلسفية الضيقة لأصحابها ومنظريها . ولهذا جاء القياس الصورى عقيما ، والبناء الاستنباطى متداعيا والنسق البيكونى هزىلا كل ذلك بسبب التقدم المستمر للعلم واستحداث علوم جديدة ومتولدة لايجدى معها أى من قوائم المناهج التقليدية المطروحة. أما المنهج العلمى الإسلامى بثوابته ومتغيراته فيترك المجال مفتوحا لأى علم جديد يحدد الباحثون فيه منهجهم من واقع ممارساتهم الفعلية لعملية البحث العلمى بدقائقها وتفاصيلها ، فبعض هذه العلوم على سبيل المثال ، وهو علم " السير نطقا" يحتاج إلى فريق من علماء نوى تخصصات مختلفة لأنه يقوم على علوم كثيرة مثل الرياضيات والمنطق والميكانيكا والفسولوجيا وغيرها وظهرت كذلك علوم ثنائية وثلاثية ومركبة مثل علوم الفيزياء الفلكية والهندسة الطبية والحاسبات الآلية وعلم البيئة وغيرها .

٤- تصنيف مناهج البحث الفرعية :

لقد أصبح واضحا من واقع البحث العلمى ومشكلاته أن تقسيم مناهج البحث فى العلوم لا ينحصر فى أنواعها الرئيسية : الاستنباطى والاستقرائى والفرضى - الاستنباطى والاستردادى ، ولكنه يتعداها إلى مناهج خاصة تستخدم لمسائل جزئية تختلف من علم إلى علم ، بل وتختلف فى داخل فروع العلم الواحد . وهذا يتطلب عملية تصنيف مستمرة لأنواع المناهج الفرعية فى إطار منهج علمى عام يشدها إلى ثوابته ومسلّماته ويحتويها بمرونة ومتغيرة .

(١) ناقشنا هذه القضايا بشئ من التفصيل فى دراستنا " فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى ، المسلم المعاصر، ج ٤٩ (١٩٨٧) .

خاتمة :

لا يمكن الزعم بأن ما قدمناه في هذه الدراسة هو كل خصائص المنهج العلمى الإسلامى ، أو أن كل خصيصة قد وفيت حقها ، فالموضوع واسع وعميق . وحسبى أننى اجتهدت فى وضع نقاط لتبادل الرأى والحوار البناء حول صياغة إسلامية لمنهج علمى شامل، يسهم فى الإعداد السليم للباحث المسلم ، وينقذه من متاهة الخوض فى إشكاليات المناهج الفلسفية والعلمية المطروحة .

تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية

د . محمد أمزيان

تعود مشكلة الفصل بين مجال العلم ومجال القيم إلى مرحلة تاريخية حاسمة في التاريخ الغربي وهي مرحلة التحول الفكري والثقافي وقيام المذاهب الوضعية وسقوط المذاهب الفلسفية والميتافيزيقية واللاهوتية .

حيث ارتبط قيام الاتجاه الوضعي بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية في مجال الإنسانيات تماماً كما تم تحقيقها في مجال الطبيعيات ، واعتبرت الوضعية ابتداءً أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى ومن سمات الفلسفات الميتافيزيقية التي ظلت منشغلة في تحديد الأهداف والمثل وما ينبغي أن يكون عليه الواقع الاجتماعي بدل الاهتمام بالواقع نفسه في لحظته الراهنة . وهذا المسلك في نظر الوضعية ، حصر اهتمام هذه الفلسفات في مجال الانفعالات وحدد مجال بحثها في دائرة الخير والشر وما يتفرع عنها من القيم وهي قضايا رائفة لأنها لا تعبر عن شيء قابل للتحقيق من الناحية التجريبية ومن ثم فهي تخرج عن دائرة العلم .

أما العلم فمجاله دائرة الواقع بعيداً عن دائرة القيم والأخلاق ، فهو لا يهتم بما ينبغي أن يكون عليه واقع معين ، ولا يهتم بتحديد الصورة المثالية لهذا الواقع ، بل يهتم بما هو كائن ومتحقق في علم الواقع والتجربة .

والذي نسجله ابتداءً أن مشكلة المفترض بين مجال العلم مشكلة مفتعلة أفرزتها ظروف شاذة تمثلت في الصراع القاسي الذي عرفته الساحة الأوروبية بين قطب موغل في المثالية الدينية المشوهة والمثالية العقلية المتطرفة ، وقطب موغل في الحس لا يعترف بوجود حقيقة علمية خارج دائرة الحس.

وجدير بالذكر هنا أن المشكلات المعرفية التي أفرزتها عقدة الصراع هذه تعبر بالضرورة عن هموم الغرب ، وهي خاصة من خصوصياته المعرفية التي وجهت مناهجه وعلومه وانعكست على تصورات ، ولا يصح أبداً أن تصبح هذه المشكلة كونية تفرض نفسها على ثقافات ذات خصوصيات مغايرة نبتت في جو خاص من الونام الفكري والانسجام الكامل بين ما هو عقلي وديني وحسي ووجداني . لقد بات من المسلم به أن الدراسات الإنسانية التي كان الغرب رائداً لها في تاريخنا الحديث والمعاصر قد نشأت في جو من ربود الفعل القاسية ولذلك كان المنطقي بل ومن المحتم أن تحكمها مثل تلك التصورات . لقد حصل رواد علم الاجتماع الأوائل ومنذ اللحظات الأولى بين البحث الاجتماعي وبين مجال القيم أو بين ما يسمونه أحكام الواقع وأحكام القيمة وذلك

لا اعتبارات ميثولوجية ، فقد كانت القيم تمثل فى نظر علماء الاجتماع أخطر عائق فى سبيل تقدم البحث العلمى حيث اعتقدوا أن البحث العلمى لا بد وأن يكون بحثاً محايداً ومجرداً من كل القيم والمعايير الأخلاقية ، ومن ثم فإن علم الاجتماع لا بد وأن يكون علماً وصفيّاً بحثاً ، فالموضوعية العلمية تقتضى تحريره من طائفة البحوث المعيارية التى تهتم بإصدار أحكام تقييمية على الأشياء وبيان ما تنطوى عليه من خير أو شر ، ومدى اقترابها أو ابتعادها من النموذج المثالى الذى يؤمن به شخص ما أو جماعة ما .

فالالتزام الأخلاقى أو النظرة المعيارية - فى نظر علماء الاجتماع - تعبر عن ميولات انسانية ذاتية ، وعلى الباحث أن يتخلى - إذا أراد أن يكون موضوعياً - عن كل القيم والأفكار التى يعتنقها ، وكل التزام قيمي يعتبر خروجاً عن المنهج العلمى .

ومن المؤسف أن هذه القناعة المنهجية التى نادى بها علماء الاجتماع فى الغرب ، وهى التى تعبر عن مشكلات ثقافية ومعرفية خاصة به ، من المؤسف أنها وجدت طريقها إلى عالمنا الإسلامى وتسربت إلى القائمين على تدريس العلوم الاجتماعية فى الجامعات الإسلامية ، وذلك من موقع التقليد والتبعية لما هو سائد فى الغرب دون وعى بخطورة المشكلة وخصوصياتها .

يقول د. محمد الجوهري : "قررنا من قبل ونؤكد مرة أخرى أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون بديلاً للدين أو الأخلاق بمعنى أنه لا يمكن أن يقدم للناس أهدافاً معيارية ويحدد لهم مهام يتعين عليهم أن يؤدوها ، وهو يقتصر فى هذا الصدد على وصف الظواهر الاجتماعية وتشخيص الظروف الاجتماعية التى تؤثر على ظهور الأفكار العامة والمثل العليا أو ما نسميه اليوم الأيديولوجيات (١) .

ومن المؤسف أن هذا التقليد لم يقتصر على المقلدين للتراث الاجتماعى الغربى فحسب بل انتقل إلى المذايبن بالتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية الذين تبناها بنفس الحماس معتقدين أن ذلك كفى بأن يرتفع بأساليب ومناهج التفكير الاجتماعى الإسلامى من مستوى المواعظ إلى مستوى البحث الوصفى المحايد والمجرد وهم بذلك يفترضون - على غرار الوضعيين - وجود تناقض بين المستويين : مستوى الواقع ومستوى القيم والغايات.

لقد عمل كثير من هؤلاء على التأكيد على أن علم الاجتماع الإسلامى يخرج من طائفة البحوث التقييمية ويتجنب مطلقاً الحكم على قيم الأشياء وبيان حسننها أو قبحها وما تنطوى عليه من خير أو شر ، ومبلغ اتفاقها مع المثل الأعلى ، فلا يدخل فى علم

١- مقدمة الترجمة العربية لكتاب بيوتومور : تهديد فى علم الاجتماع ص : ١٦

ترجمة محمد الجوهري وآخرين - دار المعارف - ط ٤ / ١٩٨٠

الاجتماع الإسلامى الحث على التمسك بالفضائل والنهى عن الرذائل كما لا يهتم ببيان أثر اتباع القواعد الدينية ومزاياها ، وليس من شأنه أن يهتم ببيان ما يتميز به الإسلام عن الأديان الأخرى ... فهو يترك هذه الأمور كلها للبحوث التقويمية ويصدر أحكامه على الوقائع لا على القيم ، وأهميته تكمن فى كونه علماً واقعياً يصف الظواهر كما هى لا كما ينبغى أن تكون ، فهو علم تقريرى وصفى (١) .

وطرح القضية بهذا الشكل يوحى بأن المنهجين - الوصفى والمعيارى يقفان على طرفى نقيض ، فالباحث الاجتماعى إما أن يكون بحثاً وصفياً تقريرياً ومن ثم يكون علمياً ، وإما أن يكون بحثاً أخلاقياً وغائباً ومن ثم يحرم هذه الصفة وهذه الدراسة تقوم على الجمع بين الاثنين بمعنى أن منهج البحث فى علم الاجتماع الإسلامى وصفى تقريرى أولاً وعائى معيارى ثانياً ومن ثم ينتفى هذا التناقض .

وقبل الدخول فى هذا الموضوع بالتفصيل سنبين أن الدعوة إلى الالتزام بالنظرة المعيارية ليست بدءاً فى هذا المجال ، فرغم التحذيرات والتأكيدات التى أطلقها علماء الاجتماع الوضعيين بشأن التحرر من القيم والأهداف المعيارية ، ظلت بحوثهم ذات صفة معيارية تنطلق فى دراستها وتحليلها من واقع القيم الغربية وذات نزعة إصلاحية تسعى إلى تغيير نمط اجتماعى معين بنمط آخر مغاير ، كما قام اتجاه معاكس يدعو إلى التزام النظرة المعيارية ويؤكد على التزام الباحث القيمى ويعتبر ذلك ضرورة من ضروريات علم الاجتماع .

التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية

١- التزام العنصرية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية :

بالرغم من أن علماء الاجتماع أكنوا وباستمرار على موضوعية هذا العلم وكانوا على قدر كبير من الجرأة والشجاعة فى إعلان التزامهم العلمى ، إلا أن الكتابات الاجتماعية تدل دلالة واضحة على أن الباحث الغربى ظل فى كل ما يكتب معبراً عن القيم الغربية وملتزماً بالنظرة الاستعلانية لهذه القيم تجاه بقية الشعوب خاصة وأن ظهور علم الاجتماع ونموه فى الغرب صادف فترة تاريخية حساسة تميزت بصراع

١- هذه العبارات جميعها مأخوذة من المحاولات الداعية إلى التوصل الإسلامى للعلوم الاجتماعية والتأسيس المنهجى لعلم اجتماع إسلامى . وأنكر منها المراجع الآتية : علم الاجتماع الإسلامى ، د. زيدان عبد الباقي ، ص ١ . علم الاجتماع الإسلامى ، د. سامية مصطفى الخشاب ، ص : ٦٣ . نحو علم الاجتماع الإسلامى ، د. زكى محمد إسماعيل ، ص : ٧ . نحو علم اجتماع إسلامى ، أ . أحمد المختار ، مجلة المسلم المعاصر العدد : ٤٣ ، ص : ٥٢ . التفكير الاجتماعى دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية ، د. أحمد الخشاب ، الفصل الخاص بعلم الاجتماع الإسلامى ، ص : ١٦٨ .

الحضارات والقيم والمبادئ والأفكار والمعتقدات وكان الغرب فى كل ذلك ينطلق من موقع القوة والسيادة ، ولم تكن الدراسات الاجتماعية لتأخذ شكلاً مغايراً لطبيعة هذا الموقع بحيث استقر فى ذهن الباحث الغربى وجود نوع من التلازم بين التفوق العسكرى وإفلاس القيم فى المجتمعات المغلوبة من جهة أخرى وقد ظلت هذه الخلفية حاضرة فى ذهن الباحث الغربى فى دراسته الاجتماعية الانثروبولوجية لبقية الشعوب التى ينظر إليها نظرة مقارنة فى ضوء مقاييسه ومعاييره هو ، ومن ثم تأتى أحكامه على هذه الشعوب التى يصفها بالتخلف والانحطاط والبدائية . وقد أكد هذه النظرة المعيارية المقارنة عالم الأنثروبولوجية الشهير ايفانز بريشارد الذى يقول :

" يجب أن نتذكر أن عالم الأنثروبولوجيا حين يحاول تأويل ملاحظاته على المجتمعات البدائية فإنه يقارنها دائماً ولو بشكل ضمنى بما يجده فى المجتمع الذى ينتمى إليه".^(١)

لقد عمل علماء الاجتماع على تأكيد سيادة وتفوق النمط الغربى على المستوى الثقافى والسياسى والاجتماعى وعلى مستوى السلوك والأخلاق والقيم والنظم ... ومن العبث أن نقول أن محاولاتهم هذه كانت محاولات علمية ومحايدة وتستبعد الأحكام المعيارية وتتجرد عن المقاييس الأخلاقية .

لقد أكد ماكس فيبر - وهو واحد من أبرز من قام بالدعوة إلى ضرورة الحياد الأخلاقى وتجنب النظرة المعيارية - أكد على تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافى الغربى، فهو يعتقد أن العلم لم ينم إلا فى الغرب ، والغرب وحده هو الذى أقام نظاماً سياسياً مقنناً ، وليس هناك إطلاقاً ما يعادل البيروقراطية الأوروبية المكونة من متخصصين ومشرعين ، فنيين ، وليس هناك اقتصاد منظم كما هو فى صورته الرأسمالية وحتى السلوك والديانات تتمتع بنفس التفوق . لقد انتهى ماكس فيبر - كما يقول جوليان فروند- إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الأصالة راجعة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفه فى الغرب وفى الغرب وحده وبدون انقطاع من تعقيل أنموذجى إلى حد بعيد ، لقد عكف فيبر وبكثير من الاهتمام والفضول على العالم الغربى فى أصالته حتى أنه - كما يقول جوليان فروند - يخلق فينا الانطباع بأن الدراسات التى خصصها للهندوكية والصين والثقافات الأخرى لم تكن إلا برهاناً مضاداً لغايته إبراز أصالة الحضارة الغربية إبرازاً أحسن وأقوى.^(٢)

١- الأنثروبولوجيا الاجتماعية ايفانز بريشارد - ترجمة أحمد أبوزيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط ٧ / القاهرة / ١٩٨٠ م : ٢٠

٢- علم الاجتماع عند ماكس فيبر - جوليان - ترجمة تيسير شيخ الأرض - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى - دمشق / ١٩٧٦ - م ك ١٢٢ ، ١٢٥ .

وبالمثل يقول ريمون أرون : "إن المجتمع الصناعى وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها، فلم يبق دليل على أن كونه كان خاطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعى فى أوروبا كانت لها رسالة عالمية،^(١)

ولسنا فى حاجة إلى أن نذكر بالنزاعات العرقية التى طبعت علم الاجتماع الغربى والتى سبق الحديث عنها لكن حسينا أن نقول هنا " أن المجتمعات التى نعتوها بالمجتمعات المتخلفة والبدائية ، وهى المجتمعات المنتمة للعالم غير الغربى والتى كانت موضوع دراستهم كانت مجتمعات جامدة غير قادرة على رفع أصبع واحد بالانتقاد لأسانذتها ، وقد تم تكوين النظرية تلو النظرية لإيجاد صياغة لتلك الحقائق التى كانت تعد جزءاً لا يتجزأ من الرأى الغربى عن العالم ، فالفعل الغربى كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان الأخرى أو الحضارات الأخرى أو الثقافات الأخرى يتطلب نوعاً من التحيز المضاد وتعاطفاً مع الحقائق.^(٢)

٢ - النزعة الإصلاحية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية:

أكد علماء الاجتماع وبإلحاح على ضرورة تحليل الواقع الاجتماعى المطلوب دراسة دون تحديد للأهداف والغايات بمعنى أن مهمة علم الاجتماع تقريرية استطلاعية وصفية وليست مهمة إصلاحية غائية ، ونذكر هنا العبارة الشهيرة التى أطلقها دوركايم حين قال: " إن علم الاجتماع لا يلتزم بخلق المثال بل على العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تحليله وتفسيره ^(٣) . ولكننا حينما نترك الشعارات جانباً وتعمق فى فهم ودراسة التراث الاجتماعى الوضعى نقف على النقيض تماماً ، فبالرغم مما أبداه علماء الاجتماع من إصرار على هذا الشعار إلا أنهم لم يلتزموه ، وقد كانت لهم مثلهم وأهدافهم وبرامجهم الإصلاحية . إن دوركايم نفسه لم يمل - كما سبق أن رأينا - من التصريح بأن مهمته إصلاحية وتتمثل فى استبعاد المثل الدينية لتحل محلها المثل العلمانية

إن دوركايم - يشير إلى ذلك نقاده - يؤمن بالتقدم الأخلاقى ويعتقد فى إمكان وصوله فى دراساته الاجتماعية إلى منظومة جديدة يمكن أن تكون صحتها مؤيدة بالعلم ، وقد كان يأمل فى أن يكون علم الاجتماع قادراً على إحداث بنى اجتماعية أمتن لكى يقوم مقام البنى التى تداعت بسقوط التنظيم الامبراطورى السابق ^(٤) .

١ - les étapes de la pensée sociologique, Raymon Aron P:68 ,Edition Galimard 1967.

٢ - مقال بعنوان : صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية د. اسماعيل الفاروقى .

مجلة المسلم المعاصر عدد : ٢٠ من : ٢٠

٣ - Sociologie et philosophie, E. Durkheim, 141 France: 1957 (P.U.F.)

٤ - علم الاجتماع عند ماكس فيبر ، جوليان فرويد ، من ١٥.

لقد سخر دوركايم علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم أساساً على أسس علمانية والحادية ومادية قصد إحداث تغييرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية والغربية ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن يستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكننا من تحسين المجتمع (١) .

وإذا رجعنا إلى الوراء نجد أن قيام علم الاجتماع في الغرب حدد أهدافه منذ اللحظة الأولى مع جهود كونت بتحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قادرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التي كان المجتمع الفرنسي يتخبط فيها بعد الثورة الفرنسية.

على أن هذه النظرة الإصلاحية لم تكن من تقاليد الرواد الأوائل فحسب ، بل امتدت عند الأجيال التالية ولم يملوا من التأكيد على أن من المهام التي يركز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وأيدولوجيات وما شاكلها على أساس كفاءتها الوظيفية وقابليتها للتحسين . (٢) وواضح أن أية نظرة إصلاحية إلى المجتمع وأية محاولة في سبيل تغيير الوضع القائم نحو نموذج اجتماعي أمثل لا بد وأن يحمل تصوراً معيناً وأن ينبثق عن مقاييس معينة ويتم في ضوء معايير تعبر عن قناعة الباحث الاجتماعي وتستجيب للغايات التي يهدف إليها .

وبالرغم من وضوح هذه الرؤية ، فإن علماء الاجتماع في العالم الإسلامي انساقوا وراء دعاوى الميثودولوجية الوضعية بشأن استبعاد علم الاجتماع لكل نظرة إصلاحية أو رؤية معيارية ، وأكد آخرون أن علم الاجتماع الإسلامي لا يمكن أن يكون علمياً خالصاً ما لم يستبعد العناصر المعيارية منه ويلتزم المنهج الوصفي على الخصوص.

٣- ارتباط علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية رغم القيود النظرية :

هذه النقطة التي نثيرها ذات أهمية خاصة من حيث أنها تكشف عن التناقضات التي وقعت فيها الميثودولوجيا الوضعية . فبالرغم من أن علماء الاجتماع كانوا يحذرون باستمرار من التوجيهات القيمية والمعيارية حيث أذكوا على أن الفصل التام بين وجهات النظر الأخلاقية والأيدولوجية والدينية عن وجهة النظر السوسيولوجية ، بالرغم من هذه التأكيدات ، فإن دراساتهم لم تكن لتخلو من هذه التوجيهات بحيث عكست انتماءات الباحث الأخلاقية والأيدولوجية التي يصدر في تحليلاته وفق أصولها ومقرراتها كما شهد بذلك الصراع الأيديولوجي الذي يعتبر المسئول الأول عن تقسيم النظرية الاجتماعية إلى قطبين متصارعين متناقضين على كل المستويات . لقد تعرض علماء

١- les étapes de la pensée sociologique, R.Aron,P:369.

٢- مجلة الثقافة العالمية العدد : ٥ ص : ٢٤ السنة : ١٩٨٢/١
مقال بعنوان : حول مستقبل نظرية علم الاجتماع بقلم تيودور أيل.

الاجتماع الذين دعوا إلى ضرورة الدراسة الموضوعية المتحررة من القيم لنقد شديدة يكشف عن الزيف الذى تحمله هذه الدعوة والتي كانت تهدف إلى تبرير سيادة القيم والمعايير والأيدولوجيات التى يدين بها الباحث . لقد أكد دوركايم أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون علماً فردياً أو شيوعياً أو اشتراكياً ، ولابد وأن يتحرر من التوجيهات السياسية والأيدولوجية ولكن التراث السوسيولوجى الذى يصدر عن وجهة النظر الرأسمالية يسعى جاهداً إلى التأكيد على أن علم الاجتماع لا يمكن إلا أن يكون رأسمالياً ، فقد دافع دوركايم عن هذا النظام ضد النظام الاشتراكى ، ودافع باريتو عن دور الصفوة فى المجتمع ، وهاجم الأنظمة الاشتراكية تحت تأثير القيم الرأسمالية التى يدين بها وهو تعبير عن مأزق المنهج الوضعى من حيث الانفصال التام بين التوجيهات النظرية والنتائج العلمية . وقد عبر جوليان فروند عن حقيقة هذا المأزق خاصة مع دوركايم الذى اعتبره النقاد رائد الالتزام والموضوعية فى زمانه ، وأكد أن الخطأ العميق الذى وقع فيه دوركايم كان حينما أعاد خلصة إدخال أحكام القيمة فى عالم الاجتماع لديه وهو الذى استنكرها بحق نظرياً ، وهو بذلك أسهم فى استمرار خلط كان أول من رفضه فوقع تحت طائلة منع علم الاجتماع من الوصول إلى مرتبة النظام الوضعى والاختيارى (١) .

لقد أكدت الميتودولوجيا الوضعية فى اصرار على أن العلوم الاجتماعية ملتزمة علمياً وأن الباحث لابد وأن يقف موقفاً محايداً تجاه الوقائع والظواهر الإنسانية ولكن هذا الالتزام لم يكن أكثر من قيود نظرية قلما يتم الالتزام بها علمياً وهو دليل على أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هى بالفعل علوم قيمة وأن التحرر من القيم التوجيهات مناقض لطبيعتها الأصلية فهى أى هذه العلوم تنتقى وقائعها وتصوغ مسائلها من موقف القيمة (٢) .

٤- قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام المعيارى :

هذه النتيجة الأخيرة التى انتهينا إليها والتى تتلخص فى أن العلوم الإنسانية علوم قيمية تعكس تصورات الإنسان ومعاييره ، أصبحت تجد قبولاً عند كثير من علماء الاجتماع الوضعيين أنفسهم والذين رفضوا الاستمرار على تبني تلك المقولات التقليدية الزائفة ، وكانت حجتهم أن وجود علم الاجتماع الخالى من القيم لم يوجد قط ولا يمكن أن يوجد أبداً . يقول أليكس أنكلز : " على الرغم من أن التطلع إلى علم اجتماع متحرر من القمة أو محايد سياسياً كان هو الاتجاه السائد بين علماء

١- علم الاجتماع عند ماكس فيبر ص : ١٥ .

٢- الموضوعية فى العلوم الإنسانية د. صلاح قنصوه ص: ١٨٢ .

دار الثقافة للطباعة والنشر / القاهرة / ١٩٨٠

الاجتماع إلا أنه وجد من عارض هذا الموقف بشدة ومن هؤلاء روبرت ليند . فقد رفض فكرة عدم ارتباط العلوم وأكد أن العلوم الاجتماعية كانت وستظل دائماً أدوات أو وسائل لمعالجة التوترات والضغوط التي توجد في الثقافة ومن ثم أخذ يحفز العلماء الاجتماعيين إلى الاستجابة للحاجات العامة إلى الإرشاد والتوجيه في السياسة عن طريق تخطي تقليد الموضوعية العلمية . ومن هؤلاء أيضاً يقول الكاتب جونار ميرال الذي عرض هذه المسألة في مقال له عن النظرية الاجتماعية والسياسية حيث كتب يقول: " إننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم ، والعلم الاجتماع الذي ينفصل من وجهة النظر هذه شيئاً فارغاً تماماً ولم يحدث أن وجد هذا العلم كما لن يكون له وجود ومن هؤلاء الذين ساروا في اتجاه مماثل رأيت ميلز الذي صاغ أفكاره بشكل مماثل في كتابه عن الخيال السوسيولوجي (١) .

ولعلنا نجد في هذا النص ما يكفي للدلالة على هذا المنحى الجديد الذي سار فيه كبار علماء الاجتماع في وقت ظل فيه أتباع علماء الاجتماع الوضعيين في بلادنا ملتزمين بالصيغ التقليدية والقوالب الشكلية الزائفة للموضوعية هي نفس المقولات التي ردها بعض المهتمين بالصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية معتنقين أنهم بذلك يكسبون هذا العلم أكبر قدر من الموضوعية والعلمية ليدفعوا بذلك تلك التهمة التي واجه بها العقل العربي والإسلامي بخصوص التزامه النظرة المعيارية والقيمة ، تلك النظرة التي قال عنها البعض أنها نظرة اختزالية تختصر الشيء في قيمته وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص أو المجتمع أو الثقافة والتي تقوم في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري وتحلل الشيء إلى عناصره الأساسية (٢) . وهذه النظرة تحمل كثيراً من المغالطات على عادة العلمانيين وسوف نتبين في هذا المبحث المقبل ما سبقت الإشارة إليه من أن العقلية الإسلامية لا تقوم على النظرة المعيارية فحسب بل تتلزم فيها النظرتان المعيارية والوصفية معاً وهي نظرة ليس أمام العلمانيين سبيل إلى إنكارها أو التقليل من قيمتها العلمية وبالذات بعد أن قامت الدعوة إلى التزام التحليل السوسيولوجي بالنظرة المعيارية والقيمية . إن وجهة النظر هذه كما يقول النقاد الاجتماعيون أصبحت تشكل أحدث قناعات علماء الاجتماع وقد صرح بذلك الكاتب الانجليزي لوى ووث الذي يقول : إذا كانت المناقشات التي دارت حول الموضوعية في الماضي تنطلق مؤكدة ضرورة إزالة وحذف كافة التحيزات الفردية والتعرضات

١- مقدمة في علم الاجتماع ، لالكس أنكلز ، من : ١٨٨ ، ترجمة: محمد الجوهري وآخرين الطبعة الرابعة ، دار المعارف، القاهرة / ١٩٨٠

٢- تكوين العقل العربي من : ٢١ ، د محمد عابد الجابري ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ .

الجماعية فإن منهج البحث الحديث يدعو إلى المزيد من استرعاء الانتباه للأهمية الإيجابية الخاصة والمعرفة بكل تلك التحيزات والتعرضات . فبينما كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بفصل الموضوع وعزله عن الذات فإن منهج البحث الجديد يؤكد العلاقة الوثيقة القائمة بين الموضوع والذات العارفة المدركة . ويقول أكثر وجهات النظر حداثة بأن الموضوع يبرز من الذات حيث تتركز مصلحة الذات في مجرى الخبرة على مظهر خاص من مظاهر العالم" (١) .

كثيراً ما يريد أتباع النظرية الاجتماعية الوضعية في بلادنا أن علم الاجتماع - بما في ذلك علم الاجتماع الإسلامي - يهتم بما هو كائن لا بما ينبغي أن يكون ، ولكن نقاد الوضعيين المتحررين من ثقل التبعية يقفون موقفاً معاكساً تماماً . لقد استقر في عرف علماء الاجتماع بالفعل ألا يكلفوا أنفسهم عناء التورط في رسم الأهداف والغايات ولكننا - يقول لوى ورث - عندما ندرس ما هو كائن لا نستطيع أن نتحاشى كلياً ما يجب أن يكون ، فحواجز العمل وأهدافه تكون في الحياة البشرية جزءاً من العملية التي يتم بموجبها إنجاز العمل ومعرفة الحواجز جوهرية وأساسية في البحث عن العلاقة القائمة بين الجزء والكل . وإذا كانت العلوم الاجتماعية يقول الكاتب - تهتم بالمواضيع ذات المعاني ولها قيم فيجب على الباحث الذي يرغب في معرفتها القيام بذلك عن طريق وضع مقولات تعتمد بدورها على ما لديه من قيم ومعاني يسبغها على تلك المواضيع . ونشير هنا إلى أن هذا المنحى الجديد ليس مجرد وجهة نظر قد تكون مقبولة أو مرفوضة، وإنما أصبح يشكل اتجاهاً متميزاً بعد أن نال العنصر القيمي الاعتراف الرسمي في المعرفة الاجتماعية كما يذكر الكاتب (٢) .

ومن هنا فإن الدعوة إلى ضرورة التزام علم الاجتماع الإسلامي بالنظرة المعيارية لن تكون دعوة خجولة أمام الاعتراضات الشديدة التي تواجهها وإنما يجب أن يتم طرحها على أساس أنها تشكل تحدياً يتجاوز النظرة الاجتماعية نفسها .

علم الاجتماع الإسلامي والتزام النظرة المعيارية

١- المعيارية بين المعنى الوضعي والإسلامي

تأكد لدينا من خلال المبحث السابق أن التزام النظرة المعيارية والقيمة قد رافقت النظرية الاجتماعية منذ بنورها الأولى حيث ارتبطت بالنزعة الإصلاحية ، كما أن علماء

١- مقدمة الترجمة الانجليزية لكتاب كارل مانهايم : الايديولوجيا والطبائعية ص : ٢٠ ترجمة عبد الجليل الطاهر ، مطبعة

الإرشاد بغداد / ١٩٦٨ .

٢- المصدر السابق : ص : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ .

الاجتماع بالرغم من كثرة تحذيراتهم من خطر التوجيهات القيمية وتظاهريهم بالتزام المنهج الوصفى التقريرى ظلوا ملتزمين بقيمهم ومعتقداتهم. وأخيراً وقفنا على هذا المنعطف المنهجى الخطير الذى دعا إلى ضرورة تجاوز النظرة التقليدية لمعنى الموضوعية ، وهذا يعنى أن النظرية الاجتماعية سواء اعترف بذلك أم لا قد ظلت عملياً مرتبطة بالتوجيهات القيمية وملتزمة بالنظرة المعيارية فى تفسيراتها وتحليلاتها ، وفى ما يصدر عنها من قرارات ومن أحكام .

على أن الدعوة إلى الالتزام المعيارى لن تكون دعوة مقدمة وزائفة ، بمعنى أننا لن نعيد مأساة الميثودولوجيا الوضعية بحيث نؤكد على المستوى النظرى التزامنا بالمنهج الوصفى التقريرى فى الوقت الذى نعمل فيه على تبرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معاييرنا . فالتزمنا بالنظرة المعيارية يأخذ شريعته وأصالته من المنهج الذى يؤكد على ضرورة تجاوز المستوى الوصفى إلى المستوى المعيارى كما سنوضح بالتفصيل .

إن كثيراً من المحاولات التى سعت إلى تأسيس علوم اجتماعية إسلامية رغم الجهود المشكورة التى قدمتها لم تكن قادرة على الإقناع بهذه الفكرة والسبب فى ذلك يرجع إلى تصورهم الخاص لمعنى المعيارية التى ارتبطت فى أذهانهم بالمعنى الغربى والوضعى ، وهو معنى سلبى إلى حد بعيد ، وهذا يقتضى أن نميز بين المعيارية المتعارف عليها وهو المعنى الشائع فى الكتابات الاجتماعية الوضعية وبين المعنى الإسلامى لهذا المفهوم . وفى رأى أن هناك فارقين أساسيين يحددان استعمال هذا المفهوم فى كل من النسق الوضعى والإسلامى .

أ- الفارق الأول : تطلق كلمة معيار بمعناها الوضعى على النموذج المتخذ أساساً للقياس وما ينبغى أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة فى المجتمع (١) .

ويطلق مصطلح المعيار الاجتماعى على قاعدة أو مستوى سلوكى تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتماداً على السلوك الذى يعتبر ملائماً من وجهة نظر المجتمع (٢) .

وواضح أن تحديد معنى المعيار أو المعيار الاجتماعى أو المعيارية بهذا الشكل بحيث يستند إلى المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وعرفياً معناه فتح الباب أمام النزعات الذاتية ووجهات النظر الشخصية التى تتعدد بقدر تعدد المثل الاجتماعية ومن ثم فهى معايير نسبية قابلة للاختلاف والتعارض زماناً ومكاناً مع العلم . إن السوسيولوجية

١- معجم العلوم الاجتماعية ص : ٥٥٦ . تأليف مجموعة من الأساتذة مراجعة د. إبراهيم مذكور . الهيئة العامة للكتاب سنة : ١٩٧٥ .

٢- قاموس علم الاجتماع د. محمد عاطف غيث . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص : ٢٠٤ .

قامت أساساً لمحاربة النزعات الذاتية والشخصية لتحل محلها النزعة الموضوعية العلمية الخالصة . ومن هنا استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية وعلى العكس تماماً من هذه النظرية الوضعية فإن المعيارية فى المفهوم الإسلامى لا تستند إلى المقاييس الاجتماعية بل تأخذ معاييرها من الوعى نفسه الذى يتجرد من كل النزعات الشخصية والذاتية ، وهذا هو الفارق الأساسى بين المفهومين ، فالمفهوم الأول له معنى ذاتى والثانى له معنى موضوعى . ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية ما دامت العلة الأساسية التى من أجلها استبعدتها الميتولوجيا الوضعية منفية .

ومن هنا نقول وفى غير تردد إن المحاولات التى استهدفت استبعاد النظرة المعيارية من علم الاجتماع الإسلامى لم تكن مؤسسة على فهم واضح ولم تكن قادرة على التمييز الواعى بين المعنيين بقدر ما كانت تنبثق عن تقليد لما هو سائد وشائع فى الغرب.

ب- الفارق الثانى : بخصوص الدلالة العلمية للمعيارية ، يستخدم هذا اللفظ للدلالة على المنهج المعيارى الذى يقابل المنهج الموضوعى أو الوصفى التقريرى . فلفظ "المعيارى" كما ورد فى معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من معيار. وتستخدم فى وصف ما ليس تقريراً أو واقعياً بل ما ينبغى أن يكون بالنسبة إلى مقاييس معينة واستخدم هذا المصطلح فى التقسيم التقليدى للعلوم ، فهى إما علوم وصفية أو علوم معيارية : الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن مثل علوم الطبيعة والبيولوجيا... والثانية تهتم بدراسة ما ينبغى أن يكون ^(١) . وبناء على هذا التصور ركزت الميتولوجيا الوضعية على النموذج الطبيعى وطبقته فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية .

وهذا التصور يقوم فى أساسه على وجود تعارض بين المنهجين بمعنى أن الدراسات الإنسانية إما أن تكون وصفية تقريرية ومن ثم تكون علمية وإما أن تكون معيارية وغير علمية . وقد عكس هذا التصور الوضعى علماء الاجتماع فى بلادنا ، ومن بينهم بعض الباحثين الذين سعوا إلى تحقيق التأصيل الإسلامى للعلوم يقول الدكتور زكى محمد اسماعيل : " إن علم الاجتماع يدرس النظم والظواهر الاجتماعية لا فى كونها ظواهر مطلقة من قيود الزمان والمكان وإنما من خلال وجودها فى زمان ومكان معين وهذا هو الأساس الذى يميز علم الاجتماع كعلم عن الفلسفة كفكر تقديرى يعبر عما أن يكون من أفكار وتصورات الفلاسفة " ^(٢) .

أما الميتولوجيا الإسلامية فهى لا ترى وجود مثل هذا التعارض مطلقاً ، فالمسألة ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هى مسألة تكامل وتطابق ، بمعنى أن هناك

١- معجم العلوم الاجتماعية : ص ٧٥٧ .

٢- نحو علم الاجتماع الإسلامى ، ص : ٤ - زكى محمد اسماعيل دار المطبوعات الجديدة ، الاسكندرية / ١٩٨١ .

تلازماً بين المعيارية والوضعية ، فالمنهج الإسلامى منهج وصفى تقريرى أولاً معيارى قيمي ثانياً ، وهذا الفارق الأساسى مع الميثولوجيا الوضعية التى تفصل بين الاثنين وتقابل بينهما وهو افتعال لا نرى له مبرراً على الإطلاق . هذه الفكرة الأخيرة التى انتهينا إليها نعتقد أنها متفقة تماماً مع مضمون الوحي ومنطوق الكتاب والسنة وهى مستوحاة من دلالة الآيات التى سنعرض لنماذج منها ، ومن ثم نرى أن دعوة المهتمين بعلم الاجتماع الإسلامى بالذات إلى الفصل بين المنهجين لم تكن منطلقة من وحي الإسلام بقدر ما كانت تعكس الأفكار المعاصرة الشائعة .

٢- تلازم الوضعية والمعيارية فى الميثودولوجيا الإسلامية :

هناك طائفة من السوسيولوجيين الإسلاميين رفضوا المعنى الشائع للمعيارية وألحوا على ضرورة التزام الباحث الاجتماعى المسلم بمرحلتين متتابعتين فى عملية البحث . فى المرحلة الأولى يجتهد الباحث من أجل أن يفهم الواقع الاجتماعى المدروس ويكتشف قوانين الحركة والتطور والكتاب فيه ، ويقف على عوامل الانحطاط والارتقاء وفى أثناء هذه العملية لا يكون لديه أى التزام أو تعصب ما أو إدراك الحقيقة ومعرفة الواقعة المطروحة للبحث . وبعد أن يتعرف عليها ويكتشف أبعادها تأتى المرحلة الثانية وهى التى يحدد فيها أهدافه وغاياته ويعطى فيها تقويماته ويعلن فيها عن مواقفه (١) .

فالمرحلة الأولى من البحث تعتبر مرحلة تقريرية محضة يهدف فيها الباحث إلى اكتشاف الواقع الاجتماعى موضوع الدراسة وهى مرحلة أساسية باعتبارها تجسد الواقع الاجتماعى أمام الباحث كما هو فى حقيقته وتدرسه دراسة موضوعية تكشف عن مدى العيوب التى يعج بها المجتمع . واكتشاف هذه العيوب عن طريق مراقبة سلوك الناس وتصرفاتهم تعتبر بالفعل خطوة أساسية لأى إصلاح أو تقويم وإن يتأتى إصلاح ما إلا بالمرور بهذه المرحلة إذ بالوقوف على هذه الانحرافات نستطيع تشخيصها ومعالجتها . ومفرق الطريق بين نظرتنا هذه وبين النظرة الوضعية تكمن فى أن الوضعية تقف عند حد الوصف ومن ثم يكتسب السلوك الاجتماعى السائد صبغة الشرعية بينما يتجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف إلى مرحلة التقويم وطرح البديل فى ضوء مقاييس يستقيها من انتمائاته الأيديولوجى أو المذهبى المستمد من الوحي .

فعملية التقويم تأتى بعد عملية البحث الموضوعى الذى يستوفى شروط الاستقصاء والتحرى والضبط ، وهى تجسيد نظرتنا إلى العلم على أنه ملتزم أخلاقياً وليس حياًدياً كما هو الأمر مع العلمانية أو الوضعية التى تقوم على مبدأ العلم للعلم .

١- العودة إلى الذات د. على شريعتى من : ٢١٢ ، ترجمة إبراهيم نسوقى دار الزمراء للإعلام العربى / القاهرة ط : ١٤٠٦/١ .

إن الاقتصار على الدراسة الوصفية الاستطلاعية يجعل من العلم أداة عقيمة يفقد معها دلالاته ووظيفته ، فالباحث الاجتماعي لابد وأن يتخذ موقفاً بالنسبة لما يعلم وما ثبت له من الحقائق ، وهو أولى وأحق بهذه العملية من السياسيين والمتعصبين والعامّة والجهال^(١).

وهذا التصور الذي تقدمه نعتقد أنه متفق مع مبادئ الوحي ومقرراته ومطابق لحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية حيث يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم منها سواء كان هذا الموقف سلبياً أو إيجابياً . فحين يتحدث القرآن عن ظاهرة ما فإنه يجسدها كما هي في حقيقتها وكما عشت في واقعها ويحدد مواصفاتها ولكنه يتجاوز هذا الأسلوب التقريرى ليعطى تقويماً محدداً ويسجل موقفاً معيناً إزاء تلك الظاهرة .

وتوضيحاً لهذه الفكرة نعرض لهذه الآية كمثال يبين تلازم هذين المستويين . يعرض القرآن وصفاً لطبيعة الأعراب كفئة منعزلة وبعيدة عن مراكز التأثير تكونت لديهم أخلاقيات خاصة ومرتبطة بطبيعة التبدي والجفاء وهذه المواصفات تقرها الآية الكريمة: ﴿ الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله ﴾ (٢) .

فالقرآن يسجل هنا ظاهرة في حياة الأعراب وهي الجفاء والبداءة المستحكمة وما يستتبع ذلك من شدة الكفر والنفاق وعدم مراعاة الحدود الشرعية وهذه كلها مواصفات يسجلها القرآن في حق جماعة معينة . غير أن المتعمق في فهم النص القرآنى يجد النص أو الآية توحى بدلالة أبعد من هذا الوصف الظاهرى حيث تُشعر القارئ بأن هذه الحالة غير مطلوبة ولا مرغوب فيها وهنا يتجاوز الحديث القرآنى مستوى الوصف والتقرير إلى مستوى الأحكام حيث جاءت الآية في معرض الذم وسجلت موقفاً سلبياً إزاء هذه الظاهرة . وبالمثل فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين فيه استقصاء لأحوالهم وتعريف على أخلاقياتهم ووصف لسلوكهم وتصرفاتهم. وهذه الأمثلة التي ساقها القرآن تعبر عن تجارب بشرية سابقة عشت في ظروف معينة كانت لها ملابساتها الخاصة بها ولكن حديث القرآن عن هذه التجارب سرعان ما يتجاوز الأسلوب الوصفى إلى إعطاء تقييم شامل لتلك الوقائع التاريخية وإبراز النوافع الكامنة وراء الدمار والانحطاط أو السمو والارتقاء ومن ثم يدعو إلى أخذ العبرة بتلك التجارب وفهم مغزاها . فلم يكن الوحي ليحصر هدفه في مجرد الإخبار عن تجربة بشرية اجتماعية مخست دون أن يستثمر بعمق هذه التجربة ولذلك نجد التركيز على الحدث وأسبابه ونتائجه دون التركيز على عناصر الحدث ومكانه وتاريخه ... ، والفرض

١- العودة إلى الذات ص : ١٩١

٢- التوبة ٩٨/

ثابت لا يتخلف : إعطاء تقييم صحيح للواقعة والاستفادة منها فى التجارب البشرية المعاشة أو اللاحقة وهو ما تنص عليه الآية صراحة : « يريد الله ليعين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم » (١)

فالقرآن حين يتحدث عن ظاهرة ما يتناولها من الوجهتين : الوصفية والمعيارية معاً ، وهما أسلوبان متلازمان عل الدوام لا ينفصل أحدهما عن الآخر ومن ثم نقول: إن المنهج القرآنى فى الحديث عن الظواهر الاجتماعية منهج هادف ، وليس مجرد وصف وتقرير فهو إلى جانب كونه موضوعياً يعبر عن الحقائق الاجتماعية كما هى فى الواقع، ويسرز الأسباب والمؤثرات الفاعلة ولا يسقط من حسابه النظرة المعيارية التى تبرز العناصر الايجابية أو السلبية فى الظاهرة .

ونسجل هنا أن كل إخلال بأحد الجانبين إخلال بالمنهج العلمى ككل ، فالإكتفاء بتحديد المثل والغايات تجاهل للواقع بحيث يتيه الباحث فى المثاليات وتحديد المثل والغايات دون أن يكتسب أرضية صلبة يقيم عليها بناءه ، كما أن الإكتفاء بالوصف والتقرير يفقد العلم رسالته فى الحياة ويجعله مجرداً من أهدافه المرجوة .

الحياة الأخلاقى بين الميثودولوجيا الوضعية والإسلامية

١- الميثودولوجيا الوضعية والحياة الأخلاقى للعلم :

كان لهذا التوجه المنهجى الذى سارت فيه الوضعية نتائج خطيرة على المستوى الاجتماعى والأخلاقى ، فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الأخلاقية واستبعادها من مجال الدراسة فحسب ، بل إن هذا الفصل المنهجى أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعى الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أياً كان طبيعتها وبغض النظر عن سلبياتها أو ايجابياتها. إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع كما هو ، لأن السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما يمثله سلوك الناس وتصرفاتهم ، والقيم السائدة فى وسط اجتماعى ما - حسب الوضعية - مهما كانت طبيعتها تعبر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعبر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقى ، ولا يملك أحد أن يغير من هذا الاتجاه فى ضوء نظرة نقدية معيارية تحدد مثلاً وقيماً غير التى يرتضيها السير الطبيعى للمجتمع. فالمقياس الذى تحدد وفقه المثل الاجتماعية يتحدد وفق ما هو موجود وشائع بين الناس. ويدلنا على ذلك المقياس الذى يستخدمه علماء الاجتماع فى اعتبار ظاهرة ما سليمة أو مرضية . فالظاهرة الاجتماعية تعتبر ظاهرة سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعى معين،

وفى مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها فى أغلب المجتمعات التى تحدت مع النموذج السابق فى النوع، وإذا لوحظت هذه المجتمعات فى نفس المرحلة المقبلة فى أثناء تطورها هى الأخرى^(١) " فتنوع الظاهرة وامتدادها عبر فترات زمنية فى مجتمعات متشابهة هو المقياس المعتبر ، والمعيار هنا هو ما يقوم به أكثر عدد من الناس وليس ما تتمتع به الظاهرة فى حقيقتها من حيث كونها ظاهرة مستحسنة أو مستهجنة . فظاهرة الزنا مثلاً وفق هذا المقياس تعتبر ظاهرة سليمة ، وقد كانت نتيجة البحث الجنسى المتحرر من القيم الذى أجراه الباحث الاجتماعى كينزى هى تحول الانتباه عن الزنا والتركيز على منع الحمل^(٢) ، فالزنا فى حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن انحطاط أخلاقى وهو ليس مشكلة اجتماعية لأن الرذيلة فى عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المنافى لعرف الجماعة فى زمن معين ومكان معين ولذلك يقول عالم الاجتماع سمندر " إن العفة الجنسية هى التوافق مع تيار التحريم السائد فى العلاقة الجنسية " وهو نفسه يقول : " إن الأعراف تصنع المجتمع "^(٣) .

٢- الميثودولوجيا الإسلامية والحياد الأخلاقى

إن طرح القضية بهذا الشكل ينتهك مطلباً حاسماً للميثودولوجيا الإسلامية التى تقوم على الالتزام الأخلاقى وليس الحياد الأخلاقى . إن علماء الاجتماع الوضعيين حينما قرروا أن الحياد الأخلاقى شرط فى الموضوعية العلمية كانوا متأثرين بالجو الاجتماعى والثقافى اللذين يعيشونهما ، فالقواعد الأخلاقية فى بيئاتهم لا تحددها مقررات سماوية وإنما ترجع إلى عوائد الناس وما استقرت عليه أعرافهم ، فيكون دور الباحث هو مراقبة الأحداث ورصدها من الخارج . وهذه المسألة تشكل الفارق الأساسى الذى يميز الميثودولوجيا الوضعية عن الإسلامية التى تفترض وجود نمط اجتماعى مثالى ينبغى العمل على تحقيقه واقعياً فى حياة الناس وقطاعات المجتمع . والباحث الاجتماعى المسلم حينما يتعرض بالتطيل لما هو كائن وواقع فى المجتمع لا بد وأن يضع نصب عينيه هذا المثال وهذا النموذج الذى يريد أن يرتفع إليه الواقع الاجتماعى ، فهو يعمل دوماً على النقد والتقويم .

إن عالم الاجتماع الإسلامى لابد وأن يهتم بالقيم باعتباره يقوم بدراسات مقارنة بين الحالة المدروسة وبين النمط الاجتماعى المثالى أو النموذج الإلهى وهو المجتمع الذى ينشد تحقيقه ، وفى ضوء هذه المقارنة يجد نفسه مضطراً لى طرح البديل النافع ، فمهمته التغيير نحو الأحسن ، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى فى التزام الحياد .

١- قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، أميل دوركايم من : ١١٦ ترجمة محمود قاسم مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

٢- مقال سابق للدكتور اسماعيل راجى الفاروقى مجلة المسلم المعاصر عدد ٢٠ من ٢٤

٣- نقلا عن القيم والعادات الاجتماعية ، فوزية نياى من : ٥٦ - فوزية نياى - دار الكتاب العربى للطباعة والنشر -

القاهرة - ١٩٦٦

يقول الدكتور اسماعيل الفاروقى : " إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لابد وأن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب أو الجزء من النموذج الإلهي المناسب له ، ولما كان النموذج الإلهي هو العادة أو الناموس فإن الواقع ينبغي أن يحققه ، وتحليل ما هو كائن ينبغي ألا يغيب عن نظرة ما ينبغي أن يكون . بالإضافة إلى ذلك فإن النموذج الإلهي ليس غائباً فقط ومتمتعاً بشكل وجود منقطع الصلة بالواقع ، انه واقعى بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه ، إنه نوع من الوجود الفطرى غرسه الله برحمته فى الطبيعة الإنسانية وفى الفرد الإنسانى أو المجموع وفى الأمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود يستخرجه العمل المعنوى إلى حيز الفعل والتاريخ . ولهذا فإن كل تحليل عملى يحاول - إذا كان إسلامياً - أن يكشف هذا النموذج الإلهي الموجود بالقوة فى الشؤون البشرية وأن يبرز ذلك الجزء الفعلى منه وذلك الجزء الموجود بالقوة ، وأن يكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية الاحتواء أو فاعليتها . (١) فالباحث المسلم الذى يدرس ويقارن مجتمعاً ما فى ضوء الصورة التى يحملها عن النموذج الإسلامى أو النمط المثالى لا يمكن أن يلتزم الحياد الأخلاقى فعمله نقدى تقويمى . إن التزام الحياد الأخلاقى فى البحث الاجتماعى يعود بالنقض على جوهر المنهج الإسلامى نفسه لأنه ينكر الأساس الذى يقوم عليه وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالمصطلح الشرعى أو الأحكام التقويمية بالمصطلح الاجتماعى .

إن الباحث المسلم يوجه جهوده إلى اكتشاف العناصر السلبية داخل المجتمع الإسلامى قصد اقتلاعها واكتشاف العناصر الإيجابية فيه قصد تثبيتها ، فهى عملية تتراوح بين النفى والإثبات ، نفى السلبيات وتثبيت الإيجابيات ، وبالمصطلح القرأنى هى عملية بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وهذه العملية التى تعتبر بالفعل جوهر الإسلام ، لا يمكن أن تتحقق فى عالم الواقع فى غياب هاتين العمليتين المتلازميتين : الوصف الدقيق للواقع المعاش قصد اكتشاف أوجه الخلل فيه ، ثم تقييمه تقييماً سليماً قصد تحقيق النموذج الاجتماعى المطلوب والمزاوجة بين هاتين العمليتين تمثل بحق المساحة المشتركة بين الدراسات الفقهية والدراسات الاجتماعية فى الثقافة الإسلامية ، فائتاء عملية البحث نجد كلاً من الفقيه وعالم الاجتماع يجتاز نفس المراحل وإن اختلفت الغاية عند كل منهما ...

فالفقيه يوجه اهتمامه إلى ملاحظة سلوك الناس قصد التعرف على وجه المصلحة التى تكون منوطاً للحكم الشرعى ، فإذا تحقق من وجود مصلحة معتبرة شرعاً فى

١- مقال بعنوان : إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية ، د. اسماعيل راجى الفاروقى ، ضمن كتاب: العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ص : ٢٢ شركة مكتبة عكاظ / جامعة الملك عبد العزيز / ١٩٨٤ .

اعتراف الناس وعوائدهم كانت منطاً للحكم الشرعى ، وأخذت بعين الاعتبار فى عملية التشريع. وهو فى هذه المرحلة من البحث التى تعتمد التتبع والملاحظة والمعايشة يصب اهتمامه على الفعل الإنسانى فى حد ذاته باعتبار أن كل فعل يصدر عن إنسان ما هو إلا فعل اجتماعى يعبر عن سلوك اجتماعى ما ، وكل سلوك اجتماعى لابد فيه للإسلام من حكم. فعمل الفقيه هذا عمل ميدانى من حيث أنه يهدف إلى التعرف على أفعال الناس والكشف عن طبيعة المعاملات والسلوكيات التى تربط بينهم واكتساب خبرة دقيقة بالوقائع والنوازل التى ستكون محل تقييمه وأحكامه ، وهو فى نفس الوقت عمل معيارى فى حد ذاته لأنه لا يقف عند حدود الاستقصاء للنوازل بل يتجاوز ذلك إلى تقييم الفعل من وجهة نظر الشرع .

وعمل عالم الاجتماع لا يختلف كثيراً عن عمل الفقيه ، فهو وصفى ميدانى ومعيارى فى نفس الوقت فعلى المستوى الأول من الدراسة ، مستوى التعرف على أحوال الناس وعوائدهم وأعرافهم وأخلاقياتهم وسلوكياتهم وكل ما يصدر عنهم من تصرفات اجتماعية يتفق مع عمل الفقيه تماماً ، ولكن عالم الاجتماع يختلف عمله عن الفقيه من حيث الغايات والأهداف التى يرمى إليها ، فإذا كان الفقيه يهدف من وراء عمله الميدانى إلى إصدار حكم شرعى فإن السوسيولوجى يهدف إلى التعرف على مواقع الخلل قصد المقارنة الدقيقة بين ما هو عليه واقع الناس وبين المجتمع النموذجى المطلوب تحقيقه وفق توجيهات الوحي فكل منهما ينظر إلى الواقع الاجتماعى نظرة موضوعية فاحصة ونظرة نقدية معيارية ، والأول يقصد الفتوى وإصدار الحكم وهذا بحد ذاته عمل إصلاحى قيمى، والثانى يقصد اكتشاف الخلل والعمل على الترشيد والتوجيه .

المناهج بين النظريتين الأحادية والتعددية

د . محمد علي محمد الجندي

يراد بمنهج البحث - في أي فرع من فروع المعرفة البشرية - الطريقة التي يتبعها العقل في دراسته لموضوع ما ، للتوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع ، أو هو في ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة مجهولة . أو البرهنة علي صحة حقيقة معلومة . والباحثون على حق حين يحرصون علي تحديد المناهج التي يعالجون بها دراساتهم قبل مزاولة البحث في موضوعاتهم إن البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل إلى قوانين عامة ، لا يكون قط بغير منهج واضح يلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته ومراحله ، ومن هنا أضاف المحدثون من المناطقة إلى مباحث المنطق مبحثاً جديداً هو طرائق أو مناهج البحث العلمي Methodology (١) .

ويقسم المناطقة وعلماء المناهج الصور الشائعة للمنهج في صورتين من صور الاستدلال :

منهج الاستنباط ومنهج الاستقراء ، ويبدو أولهما في صورتين القياسي الأرسطاطاليسي (الاستنباط الصوري) والاستنباط الرياضي البرهاني .

وموضوع دراستنا في هذا البحث ينصب علي قضية المناهج بين «النظريتين الأحادية والتعددية» أي إنه يهدف إلى معالجة المنهج من وجهة النظر الواحدة في التفسير ، والتي تتعلق بالرؤية العلمية لتفسير الظواهر علي أساس النظرة الأحادية في إبراز قضايا العلم المختلفة . كما يهدف إلى إيضاح جوانب التعددية في التفسير المنهجي للقضايا المطروحة ، أو بمعنى آخر استخدام أكثر من منهج في معالجة مسائل العلوم المختلفة .

والذي نود أن نؤكد عليه بداية هو أن سيطرة فكرة أحادية المنهج في تفسير قضايا العلم ارتبطت بعصور معينة يميل معظم مؤرخي العلوم إلى ربطها بالتراث العلمي القديم ، وهو حكم يميل إلى نعت الحقبة اليونانية التي امتدت إلى العصور الوسطى وما بعدها ، والتي كانت السيادة معقودة منها للمنطق الأرسطي علي التفكير الإنساني نيف وعشرون قرناً من الزمان (٢) بأنها فترة المنطق التقليدي القديم ، والذي يقوم منهج البحث فيه على الصبرية المجردة ، دون اللجوء إلى الحس والتجريب في معالجة أمور العلم .

(١) انظر : د. توفيق الطويل : أسس المنطق ، طبع القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ٩١

(٢) د. عزمي إسلام : مقدمة لفلسفة العلوم ، طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ ، ص ٤٥

أما فترة العصور الوسطى على وجه التحديد ، إذا كانت قد تميزت في أوروبا وحدها بكون غيرها بالطابع « الدينى المتزمت » ، قد وجدت في هذا المنطق الأرسطى أداة طيعة نافعة لخدمة أغراضها . فإن نفس الحقبة في العالم الإسلامى لاتتسم ولاتنصف بتلك الصفة .. والنزاهة العلمية تقتضى التوقف والتأمل فى دور علماء المسلمين وفلاسفته فى التخلص من ريقه سيطرة المنطق الأرسطى ، والاتجاه باقتدار نحو إقامة مناهج علمية أخرى كانت ولاتزال هى الأساس الذى نهض عليه العلم فيما بعد .

وهى مناهج وليس منهج واحد ، حيث أن التعددية فى المنهج لدى علماء المسلمين ومفكره فتحت المجال رحبا فسيحا أمام نظريات العلم على اختلاف مضمونها ، واختلاف طرق الاستدلال عليها ، وجعلت النظرية العلمية فى مجال التطبيق ذات أركان ودعائم لاختلف فى قليل أو كثير عن نظريات العلم الحديث .

ومن ثم لايجوز إطلاق الحكم على عواهنه - كما يميل البعض - وجعل مناهج العلم الحديث هى من نتاج العقلية الأوروبية بكون غيرها من العقليات .

وأمام هذه الحقيقة الجلية الواضحة ، سوف نتطرق معالجتنا لقضية النظرة «الواحدية والتعددية فى المنهج» فى الفكر الإسلامى إلى النواحي التالية :

أولاً : معالجة فكرة النظرة الواحدية فى المنهج من خلال منهج القياس الأرسطى الصورى ومدى تأثير هذه النظرة على جمود نظريات العلم .

ثانياً : موقف المسلمين من المنطق الأرسطى ومنهجه الصورى ، وجهودهم فى التوصل إلى منهج الاستقرار التجريبي ، وجهودهم أيضا فى التوصل إلى جملة مناهج أخرى كمنهج القياس ومنهج التمثيل والمنهج الفرضى والمنهج الرياضى فى البحث . وهو أمر يشهد بتضلعهم فى تعددية المناهج لإثراء الطريقة العلمية.

ثالثاً : موقف علماء المناهج الغربيين من قضية تعددية المنهج ، ومدى قصور مناهجهم عن الوصول إلى هذا المفهوم المتكامل للبحث فى مناهج العلم .

ولعل الأمر بذلك يلقي الضوء على بعض الأمور المتعلقة بقضية المنهج عند المسلمين التى تثبت سبقهم للأوروبيين - بمئات السنين - والكشف عن خصائص التفكير العلمى من منظور تعدد المناهج ، وإرشاد خلفائهم إلى معرفة مافاتهم منها .

— موقف أرسطو من قضية المنهج :

تدور قضية المنهج عند أرسطو حول محورين يردان فى حقيقة الأمر إلى محور واحد . فقد عالج أرسطو نظرية القياس ، ومفهوم الاستقرار بمعنى واحد .

أ - القياس الصورى :

ذهب أرسطو إلى أن القياس هو استدلال إذا سلمنا فيه ببعض الأشياء لزم عنها بالضرورة شئ آخر ^(١) ، ثم كرر هذا التعريف فى كتابه « التحليلات الأولى » حين قال « القياس هو صور الاستدلال الذى إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة لزم عنها بالضرورة شئ آخر غير تلك المقدمات » ^(٢) .

والقياس على هذا النحو كان معادلا للبرهنة الرياضية ، لكن أرسطو « لم يطبق هذا التعريف تطبيقا تاما ، بل قصره على حالة خاصة » ^(٣) يتألف فيها القياس من قضيتين تحتويان على ثلاثة حدود يرتبط منها اثنان - وهما موضوع الصغرى ومجمول الكبرى فى الشكل الأول مثلا - وحد ثالث . فيترتب على ذلك بالضرورة أن يكون محمول الكبرى محمولا لموضوع الصغرى كما فى المثال التالى :

سقراط إنسان كل إنسان فانٍ ، سقراط فانٍ

ومعنى هذا أنه قصر القياس على القضايا التى تتضمن فيها الحدود بعضها بعضا .

والقياس الأرسطى لهذا المعنى يعد معيياً للأسباب التالية :

أولاً : إن أرسطو درس المنطق دراسة صورية شكلية . ولم يحلل العلاقات بين حدود القضايا تحليليا كافيا .

ثانياً : جاء المنطق الأرسطى فى جملته معبراً عن منهج صورى يدرس صور التفكير ولا يهتم بموضوع هذا التفكير .

ثالثاً : كانت غاية المنهج الصورى عند أرسطو هو الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ، ومن هنا اعتبره المحدثون عقيما مجديا لأنه لا يكشف جديدا ، إذ أن نتائجه متضمنة فى مقدماته ^(٤) .

رابعاً : زعم أرسطو - رغم قصور منهجه الصورى - إلى أن هذا المنطق عام ، لأنه لما كان شكليا كالرياضة صلحت قواعده للتطبيق على مختلف أنواع الموضوعات .

خامساً : وقد زعم المنطق فيما عدا ذلك أنه مطلق ، أى أنه يصل إلى حقائق ثانية لاتقبل التطور ، ه ادعى أنه انتهى إلى النظرية النهائية الكاملة التى تفسر طبيعة

(١) لاحظ : أرسطو (منطق أرسطو) - نشر د. عبدالرحمن - ثلاثة أجزاء - طبع القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) نفس المصدر

(٣) راجع : د. محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٦ ، ص ١٨ وما بعدها

(٤) أسس الفلسفة / ٩٢

التفكير وتشرح صور البرهان . وقد اتضح مدى غلو هذا الرأي إذ يكفي وجود منطق ومنهج الاستقراء كشاهد على الحد من طموح أتباع أرسطو في هذا الجانب .

سادساً : يجمع علماء مناهج البحث على أن المنهج لابد أن يكون أداة لكشف علم جديد والقياس الأرسطي لا يحقق هذا الشرط من حيث كون النتائج التي يتوصل إليها متضمنة في المقدمات (١) .

لذلك اتجه هؤلاء العلماء إلى وضع مناهج أخرى غير هذا المنهج منها منهج الاستنباط ومنهج الاستقراء .

ب - منهج الاستقراء عند أرسطو :

أشار أرسطو إلى منهج الاستقراء ولم يتوسع في بيانه ، ولم يفهمه على حقيقته كمنهج للعلم والتجربة . وقد أراد بالاستقراء « كل استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد ، وعلى هذا الأساس قسم الاستقراء إلى كامل وناقص لأن تعداد الحالات والأفراد وفحصها إذا كان مستوعبا لكل الحالات والأفراد التي تشملها النتيجة المستدلة بالاستقراء . فالاستقراء كامل ، وإذا لم يشمل الفحص والتعداد إلا عددا محددا منها فالاستقراء ناقص » (٢) .

ولقد أثارت مشكلة الاستقراء الكامل عند أرسطو مناقشات عديدة سجلت عدة مؤاخذات على هذا النوع من الاستقراء . فمن البين أن الاستقراء هو عملية عكسية للاستنباط ، إذ أن الاستقراء الأرسطي هو الانتقال من الجزئيات إلى الكليات ، أو من الخاص إلى العام (٣) . أو هو تبين « الكلي من قبل ظهور الجزئي » (٤) . كما يعبر أرسطو عن ذلك ، ومن هنا تأتي النتيجة فيه أكثر من المقدمات . في حين أن الاستقراء الكامل لا يسير من الخاص إلى العام ورأه استدلال مقدماته كلية ونتيجته كلية ، ومن ثم فالنتيجة لازمة من المقدمات وأن ليس بالنتيجة غير ما قررته المقدمات من قبل » (٥) .

وهذا النوع من الاستدلال هو الاستنباط بعينه ، وبناءً على وجود هذه الظاهرة سجلت على أرسطو في استقرائه العام ملاحظات كثيرة لم تتفق معه على هذا النوع من الاستقراء (٦) .

(١) المصدر السابق / ٩٤ .

(٢) السيد محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٤ .

(٣) - Encyclopedia Britannica, London 1959, V. 12 P 273.

(٤) - Ross, W.D. : Aristotle, N. Y, 1959, P. 42.

(٥) منطق أرسطو : تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، طبع القاهرة ١٩٤٩ ، ٣١/٢ .

(٥) د. محمود فهمي زبدان : الاستقراء والمنهج العلمي : بيروت ١٩٦٦ ، ص ٢٨ .

(٦) نفس المصدر : نفس الموضوع وأيضاً : الصدر : مرجع سابق ص ١٧ - ٢٧ .

١ - الاستقراء الناقص عند أرسطو :

وما يعيننا هنا هو أن نلقى مزيداً من الضوء على قضية الاستقراء عند أرسطو ، فهو فى تفصيلاته عبارة عن « إقامة البرهان على قضية كلية ، لإبراجاعها إلى قضية أعم منها ، بل بالاستناد إلى أمثلة جزئية تؤيد صدقها ^(١) ، ولهذا يشير أرسطو إلى أن العلم بالكلى لا يكون إلا بالاستقراء ^(٢) ، وتؤكد أن الطريقة الاستقرائية ترتبط بالحس ارتباطاً وثيقاً ، ذلك أن الاستقراء ينصب على الأشياء الجزئية ، ولا يمكن التعامل مع الجزئى إلا من خلال الحواس ، لكن ذلك يمثل عند أرسطو خطوة فى طريق العلم ، وليس هو العلم ، لأن طبيعة العلم لديه هو « الكلى » والكلى هذا لا يستغنى عن الاستقراء الذى يمثل أولى مراحل ، وبذلك يرى أنه لا « يمكننا ان نستقرئ إذا لم يكن ثمة حس ، لأن الحس هو للأشياء الجزئية ، فإنه لا يمكن أن نتناول العلم بالجزئى ، لأنه لا يستخلص من الكليات بدون الاستقراء ، ولا يستخلص بالاستقراء بدون الإحساس ، فالعلم هو بالكلى » ^(٣) .

ومادام الاستقراء عند أرسطو يؤدى هذه الوظيفة ، فلنا أن نتساءل ماذا يقصد أرسطو من إحصاء الأمثلة الجزئية التى يتعامل معها أولاً لى تؤدى إلى العلم الكلى ثانياً . لاسيما وأن البناء « المنطقى كله عند أرسطو أساسه فى النهاية عملية استقرائية يتحتم فيها - من وجهه نظره - أن تستقصى الأمثلة الجزئية كلها حتى نضمن اليقين ولو انهار هذا الأساس انهار فى إثره البناء كله » ^(٤).

ونعود الآن إلى طبيعة الأمثلة الجزئية التى يشملها الإحصاء فى العملية الاستقرائية ، فقد اشترط أرسطو لإقامة البرهان على قضية كلية استناداً إلى طريقته الاستقرائية أن تحصى الأمثلة الجزئية كلها ، وهذا يعنى أنه لا يقصد من الأمثلة الجزئية معنى الافراد ، فذلك أمر غير ممكن من الناحية العملية ، وإنما أراد من الأمثلة الجزئية معنى الأنواع منها ، يتبين ذلك من المثال الذى ساقه فى معرض حديثه عن الموضوع بقوله :

" الإنسان ، والحصان ، والبغل ، إلخ طويلة العمر .

الإنسان ، والحصان ، والبغل إلخ هى كل الحيوانات التى لامرارة لها .

... الحيوانات التى لامرارة لها طويلة العمر" ^(٥) .

(١) د. زكي نجيب محمود : ' المنطق الوضعي ' ، القاهرة ١٩٦٦ ، ١٥٦/٢

(٢) منطق أرسطو : ٣٦٥/٢

(٣) المصدر السابق : الموضع نفسه .

(٤) د. زكي نجيب محمود : المصدر السابق ، ١٥٨/٢

(٥)

وبذلك فإننا لانستطيع أن نثبت القضية القائلة بأن « الحيوانات التي لامرارة لها طويلة العمر » إلا إذا أحصينا الحيوانات الطويلة العمر في المقدمة الثانية إحصاءً تاماً فوجدناها لامرارة لها ومن هنا فإن الاستقراء بمفهومه الأرسطي يتولى مهمة إثبات الحد الأكبر للأوسط عن طريق الحد الأصغر ، ويمثل لذلك بقوله :

« أن يكون أ طويلة العمر

و ب ، قليلة المراتة

و ج ، الجزئيات الطويلة الأعمار ، كالإنسان ، والفرس والبغل ، فإن رجعت ج ، على ب ، الواسطة ، فإنه يجب لامحالة أن تكون أ موجودة في كل ب » (١)

ومن هنا وثق أرسطو علاقته بهذا النوع من الاستقراء لإمكان الحصول على العلم الكلى للقضية النهائية ، ونلاحظ أن الصورة التي مارسها أرسطو للحصول على النتيجة تشبه تماماً صورة الاستدلال القياسى الذى تذكر الجزئيات فى مقدماته بالقياس الاستقرائى، لأنه قياس من حيث صورته العامة ، واستقراء من حيث استقصاء الجزئيات فى المقدمات ولابد لصحة الاستدلال أن يكون الحد الأوسط كما يقول أرسطو - شاملاً « لجميع الجزئيات » (٢) .

وهذا يعنى أن أرسطو وجه الاستقراء بمستوى الطريقة القياسية فى الاستنباط من خلال مايمكن أن نسميه بالنظرة الأحادية المنهج عنده « فكما أن البرهنة بطريقة قياسية على ثبوت المحمول للموضوع (أى ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط) تؤدي إلى اليقين بأن هذا المحمول ثابت للموضوع كذلك أيضا البرهنة على ثبوت المحمول للموضوع عن طريق استقراء جميع أفراد الموضوع ، فإنها تعطى نفس الدرجة من الجزم المنطقى التى يعطيها القياس » (٣).

ومن هنا كانت غاية أرسطو الوصول إلى العلم اليقيني عن طريق البرهان والاستقراء. وهو هذا النوع من الاستقراء الذى يستند إلى الحس فى حين تكون مقدمات البرهان كلية(٤) .

(١) منطق أرسطو ٢٩٤/١ - ٢٩٥

(٢) د زكي نجيب محمود: المصدر السابق ١٥٧/٢ وأيضاً: يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٣٦ ص ١٦٢ .

(٣) المصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، ص ١٥ .

(٤) « ولهذا السبب بالذات يتضح أن أرسطو حط من قيمة الاستقراء ، ذلك أن العلم عنده ، هو العلم بالعلل الأولى ، والماهيات الثابتة ، وأن المعرفة الحسية ، لايمكن أن توصلنا إلى هذا اللون من العلم اليقيني الثابت ، فى حين أن الطريق الذى اعتمدته أرسطو للوصول إلى تلك المعرفة إنما هو الاستنباط الصحيح الذى تكون مقدماته كلية » لاحظ : ابن سينا : البرهان من كتاب الشفاء ، بتحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، طبع القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٥٨

ويتدبر دقيق لطبيعة العلم البرهاني الذي مارس أرسطو طريقته في النظرة الأحادية لمناهج البحث نجد أنه " في صميمه منهج لإقامة البرهان على حقيقة معلومة لا يكشف عن حقيقة جديدة ، وهو بعد ذلك منهج يراد به ، الإقناع ، إقناع من يختلف وإياك في الرأي (١) .

٢ - موقف أرسطو من التجربة :

والمسألة على هذا النحو تجعل العلم البرهاني الأرسطي لا يلتقي بنتائجه مع الواقع لأن العلوم البرهانية ليست بالعلوم الواقعية ، وأن كونها صورية تعتمد على الأشكال والصيغ فقط يجعلها مستقلة عن التجربة تماما « (٢) .

إلا أن هذا لا يعني أن أرسطو أهمل التجربة ، فقد أشار إليها باعتبارها الطريقة التي يستقر « الكلى » بواسطتها في النفس (٣) . لكن أرسطو حين عالج الاستقراء لم يميز بصورة أساسية بين الملاحظة والتجربة ، واعتبره إضافة إلى ذلك مجرد معرفة محددة يتصف بها الشباب ، وأنه لا يستخدم إلا للدفاع عن حجج العامة أو رفض آرائهم ، التي قد تجئ بصورة مغايرة للنسق البرهاني الذي يقوم عليه الأساس المعرفي والمنهجي في الميتافيزيقا الأرسطية (٤) .

والتجربة عند أرسطو على هذا النحو ، لاتصل إلى مرتبة التجربة المعروفة في العلم الحديث والتي تهدف إلى الكشف عن القانون العام الذي يحكم سير الظواهر الطبيعية. ومرد ذلك أن العلم الإغريقي في جملته حينما اتجه إلى دراسة الكون بظواهره وحوادثه الطبيعية ، درسها وفقا للطريقة الاستدلالية والتأويل العقلية المجرى « الأمر الذي أدى إلى بناء نظريات ومفاهيم عقلية لاتمت بصلة إلى النظام الواقعي للكون ، ولاتتطابق مع القوانين الطبيعية المستقلة عن النظريات الفلسفية المجردة » (٥) .

٣ - موقف « أقطاب العلم » اليونانيين من التجربة :

اتضح مما سبق أن الاتجاه الفكري عند اليونان يعتمد على الاستدلال المجرى « لأنهم يستنفذون سعيهم في الاهتمام بالعلوم الصورية التي تستند إلى النظر العقلية المجرى ويستخفون بالتفكير العلمي التجريبي ومناهجه . فأدى ذلك إلى تدهور العلوم الطبيعية عندهم وتقدم العلوم النظرية الاستنباطية على نحو ما هو معروف » (٦) .

(١) د. زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي ١٦٢/٢ .

(٢) د. ياسين خليل : منطق المعرفة العلمية ، بيروت سنة ١٩٧١ ، ص ١٦٧ .

(٣) منطق أرسطو : ٤٦٤/٢ .

(٤) - The Works of Aristotle, Translated into English by W.D. Ross, London 1963, (٤) Book 8. P.P 157 - 164

(٥) جورج سارطون : تاريخ العلم ، ترجمة لفيف من العلماء ، في مصر سنة ١٩٥٧ / ١ .

(٦) مجلة عالم الفكر ، المجلد الثالث ، العدد الرابع ، الكويت ١٩٧٣ ، مقال الدكتور / توفيق الطويل بعنوان « خصائص

التفكير العلمي بين تراث العرب وتراث الغربيين ص ١٦٠ .

وكتجسيد لتلك النزعة فى الحط من قيمة البحث العلمى التجريبي ما أفاده اكسونوفان بقوله « إن الحرف التى تسمى فنونا آلية تحمل وصمة اجتماعية ، وتعتبر حقاً أعمالاً غير مشرفة فى مدننا » (١) .

ولهذا مال الأغريق إلى وضع الطريقة الاستقرائية فى البحوث الطبيعية والعلم التجريبي فى مرتبة أقل أهمية من مرتبة الطريقة الاستدلالية واعتبار العلم الرياضى والمنطقى أكثر دقة و يقينية من العلم التجريبي « (٢) .

ويرى برايفون أن « الإغريق قد نظموا وعمموا ، ووضعوا النظريات ولكن روح البحث ، وتركيم المعرفة اليقينية وطرائق العلم الدقيقة والملاحظة الذاتية المتطاولة كانت غريبة عن المزاج الإغريقى » (٣) .

وكان بسبب إقصاء منطق البحث العلمى الاستقرائى فى العلوم الطبيعية تطور منطق البحث الاستدلالى المجرى وتطبيقه فى دراسة العالم الخارجى ، ومن ثم فرض وصاية الفلسفة الميتافيزيقية ونتائجها على العلم إلى حد كبير (٤) .

وقد يقال فى هذا الشأن أن قسما من الإغريق مارسوا البحث العلمى والتجربة فى موضوعات مختلفة ، وهذا صحيح ، إلا أن التفكير العلمى لدى هؤلاء فى معظم أحواله تأثر بالطريقة الاستنباطية التى كان عليها اليونان جميعا والتى باعدت بينهم وبين إجراء التجارب « (٥) .

ولهذا نرى أن الهندسة ذات التطبيقات العملية . افتقدت هذه الصفة فى العهد الاغريقى من فيثاغورس حتى اقليدس (٣٣٠ ق.م) (٦) بحيث أصبحت الهندسة تعتمد من حيث المنهج والموضوع نظاما هندسيا منطقيا تتوفر فيه الاشتقاقية والبرهانية (٧) .

ومن هنا قامت بعض الدراسات بملاحظة الخصائص المتكررة لبعض المحسوسات الخارجية من أجل صياغة بعض المبادئ العلمية عن سلوك جزئيات الموضوع ، كما فى دراسة ارسطو لبعض أنواع الحيوان (٨) .

(١) بنيامين فارنجن : العلم الاغريقى ، ترجمة أحمد شاكر ، مصر سنة ١٩٥٨ م ٣٢/١ .

(٢) Crombi, A.C. : Robert Grossetest and The Origin of Experimental Science Oxford P.6

(٣) روم لانتو : الاسلام والعرب ، ص ٢٤٥

(٤) فرانكلورت ، هـ : ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، مراجعة . محمود الأمين ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص ٢٨ .

(٥) د. زكي نجيب محمود : المصدر السابق ، ١٥٢/٢ .

- Crombi, A. C : Ibid p. 13 .

(٦)

- Cornford, F.M : Philosophy Before and After Socrates, Cambridge 1958 , p. 5

(٧)

- Ibid : p. 92 .

(٨)

كما اهتم ثيوفراست (٣٧٠ - ٢٨٦ ق.م) تلميذ أرسطو بدراسة أنواع النبات ونموه، وتجربة إمبراطور قليس في إثبات مادية الهواء ، وأثره على ما يحيط به من المحسوسات واعتباره إياه شيئاً ذا كيان موضوعى مستقل عن الذات المدركة (١) .

يضاف إلى ذلك قيام بعض الدراسات الفلكية التى اعتمدت المشاهدة والرصد للظواهر الكونية ، فلقد قام العالم الفلكى ارسترخس (٣١٠ - ٢٣٠ ق.م) سلسلة من المشاهدات وعمليات الرصد المستمرة للظواهر الفلكية باختلاف أطوال الفصول والأيام، واستطاع طرح فرضية حركة الأرض ودورانها حول نفسها فى فلك لها وأن الشمس هى المركز الثابت الذى تدور حوله الأرض (٢) .

كذلك استفاد بطليموس (١٦٠م) من الكشف الفلكية ونتائجها قبل العصور الإغريقية ، وما توصل إليها العصر الإغريقى فى حقل الفلك والرياضيات المرتبطة بالحقل نفسه ، من أجل بناء نظام فلكى كونى عام ، ذلك النظام الذى بدأه افلاطون والقائم على الملاحظات الهندسية ، والتصوير الرياضى لحركة الافلاك والأجرام السماوية والكواكب المختلفة (٣) .

وعليه تجسد نظام بطليموس الفلكى فى كتابه « المجسطى » الذى يمثل علم الفلك النظرى ، القائم على فروض وعلاقات رياضية بحثه ، وذلك بتصوير الأجسام الفلكية ، ونظامها وحركاتها تصوراً مثالياً .

ولهذا فإن النظرة الغالبة والشاملة فى المنهج فى مدرسة الاسكندرية ولدى اقليدس (٣٠٠ ق.م) وبطليموس بوجه خاص هى الأسلوب الرياضى والمنطقى وأن هذا الموقف انتهى من حيث المنهج إلى مثالية رياضية ، ومن حيث النتائج العلمية إلى نظريات بصرية وفلكية كانت فى أغلبها غير منطبقة على الواقع (٤) .

وقد لاحظ « رسل » على اقليدس عيوبه المنهجية وهى نفس العيوب التى يتصف بها التفكير اليونانى عموماً ، فقد أشار إلى كتاب « المبادئ » لاقليدس « ويأته من » أكمل الآثار التى يتحلى بها الفكر اليونانى ، ولو أنه بالطبع معيب بالعيوب التى يتسم بها الفكر اليونانى كله ، فالمنهج قياس خالص ، وليس فيما يحتويه سبيل لتحقيق الفروض الأولى التى تبدأ منها عملية الاستدلال ، فتلك البداية المفروضة كان الغرض منها أن تكون بديهية لا تحتمل شكاً » (٥) .

(١) بنيامين فارنجن ، المصدر السابق ، ١٩/٨ .

(٢) -Dreyer, J. L. E: A history of Astronomy from thales to keple, London (1905) p 82.

(٣) - Stace , A. T : A critical (history of Greek Philosophy (London 1934 p. 204)

(٤) حسن علوان خلف : فلسفة الحسن بن الهيثم الطبيعية ، بغداد سنة ١٩٧٤م ، ص ١٨ .

(٥) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، مراجعة د. أحمد الأمين ، ط٢ ،

القاهرة سنة ١٩٦٧ ، ص ٢٢٧ .

ولكن أمر بداهة المصادرات الاقليدية المفروضة لم يكتب له الدوام فى النسق الهندسى البرهائى فقد أوحى نقيض المصادرة الخامسة لاقليدس للعالم الرياضى الروسى نيكولاى ايفانوفتش لوباتشيفسكى Nikola Lobachevski (١٧٩٢ - ١٨٥٠م) بهندسة جديدة تفترض المصادرات الأربع الأولى ، ومعها نقيض المصادرة الخامسة . وهذه الهندسة تختلف عن هندسة اقليدس فى نظريات عديدة هامة ، من ذلك « مجموع زوايا المثلث تكون أقل من (١٨٠ درجة) وانه من نقطة ما خارج خط يمكن رسم أكثر من خط واحد تكون كلها متوازية مع الخط الأسمى مع أنها تكون كلها فى مستوى أفقى واحد»^(١) .

وضع الالماني برنارد ريمان Bernard Riman (١٨٢٦ - ١٨٦٦ م) هندسة أخرى جديدة افترض فيها عدم صدق المصادرة السادسة من مصادرات اقليدس .

فى هندسة « ريمان » يستحيل فى أى مستوى أفقى واحد أن ترسم خطوط متوازية ، لأن كل الخطوط التى ترسمها فى أى مستوى لابد أن تتقاطع ، كذلك من نظريات هندسة ريمان أنه لايمكن من نقطة ما خارج خط معين أن يرسم أى خط مواز له وفى مستواه ، ومن نظريات هندسة ريمان أيضا « أن مجموع زوايا المثلث اكبر من ١٨٠ درجة »^(٢) .

والأمر فى هذا كله يرجع إلى أن تصور المكان فى هندسة لوباتشيفسكى على هيئة السطح الداخلى لاسطوانة ، فعندئذ تستطيع أن تتصور كيف أن الخطين غير المتوازين قد لايلتقيان أبدا . على خلاف ما قال به اقليدس - وأن تصور المكان فى هندسة ريمان على هيئة سطح الكرة ، وعندئذ تكون الخطوط المرسومة كلها متقاطعة ، ويستحيل أن يتوازى معها خطان بحيث يظلان متوازيين مهما امتدا الى اللانهاية . وذلك على خلاف ما قاله اقليدس أيضا . لأن الخطوط فى هذه الحالة ستكون شبيهة بخطوط الطول على الكرة كلها تتلاقى ثم تتقاطع عند القطبين .^(٣)

وبعبارة أخرى إن هندسة اقليدس تختص بسطح يكون انحناءه صفرا ، وبذلك تحتل مركزا متوسطا بين هندسة ريمان التى تطبق على السطوح ذات الانحناء الايجابى (كالكرة) وبين هندسة لوباتشوفسكى التى تطبق على السطوح ذات الانحناء السلبى (كالاسطوانة) .

نخلص من ذلك إلى أن اقليدس أقام هندسته بنظرياتها وبراهينها على أساس افتراض بديهية عدة مصادرات فى نسقه الاستنباطى . وقد اتضح أن تلك المصادرات

(١) جون دبوي : المنطق (نظرية البحث) ترجمة د. زكي نجيب محمود طبع القاهرة ١٩٦٠ ص ٣٣ .

(٢) جون دبوي : المصدر السابق ، ص ٣٣١ .

(٣) Churchman C. West : Elements of logic & Formal Science (London 1963),p. 13

يمكن نقدها وتعديلها وبذلك نشأت هندسات أخرى تفوقها حجة في بنائها الرياضى الاستنباطى .

ولافوتتا أن نشير إلى أن أسلوب إقليدس قد أخذ طريقه إلى (أرشميدس) (٢٥٧ - ١٢٢ ق.م) أيضا ، فكان للنزعة الاستدلالية في بناء النظريات الفلسفية والهندسية الدور الرئيسى لديه فى البحث الطبيعى عن صياغة مبادئه وما يترتب عليها من نتائج تتصل بالموضوع (١) .

وبذلك بدأ أرشميدس ببعض التعريفات الأولية والبديهيات الأساسية من أجل البناء النظرى للعلم دون النظر إلى ما يحتويه النظام من معانٍ واقعية ونتائج تجريبية ، غير ملتفت إلى التحقق التجريبى منها وما نشير إليه من دلالات واقعية (٢) .

ولذلك لم يعتبر البعض أهمية لأرشميدس فى تاريخ العلم ، إلا إدراكه البناء النظرى له وصياغة مبادئه العامة (٣) .

تلك ملاحظات على سبيل المثال لا الحصر ، توخينا من عرضها إبراز طبيعة النظرة المنهجية فى الفكر اليونانى عموما حتى طلائع مدرسة الإسكندرية ، وقد تبين مدى تأثر هذه النظرة المنهجية (بالطريقة الاستدلالية) دون غيرها وهو مانعبر عنه بأحادية النظرة لمنهج العلم ، حيث تكون صحة التفكير فى هذه الحالة متوقفة على فرضية المنهج الاستدلالى الذى تستمد فيه النظريات قمته من المسلمات الأولى - البديهيات والمصادرات - ولا شأن لهم بعد ذلك بالصيغة الواقعة - ولأحاجة لهم إلى ملاحظتها أو إجراء التجارب على أشيائها وظواهرها ، إذا ما حاجتهم إلى ذلك مادام « العقل وحده كافيا لإتمام البناء كله » (٤) .

ذلك هو طابع المنهجية ، واتجاه التفكير العلمى فى الفكر اليونانى عموما ، الأمر الذى أدى إلى عجز هذه النظرة الأحادية فى المنهج عن الوفاء بمتطلبات الطريقة العلمية المتكاملة التى تقوى على كشف وتفسير قوانين الطبيعة وصياغة النظريات العلمية .

(١) - Heath , T. L : The Works of Archimeds with the Method of Archimeds, N. Y. (١) 1912 . P. 7 .

(٢) - Anthony, H. D : Science and its Background, (London 1961) P. 48

(٣) - Rituche A. D. L Studies in the history and method of science Edinbrugh, 1985 (٣) P.84.

(٤) - Ibid, : P. 88

موقف المسلمين من قضية المنهج في الفكر اليوناني :

حاول بعض المفكرين أن يتخذ من التقاء التفكير الاسلامي بالفكر اليوناني مبررا لتأثر منهج البحث العلمي لدى المسلمين بالفكر اليوناني وخاصة منطق ارسطو (١) ، ولنا على هذا الموضوع عدة ملاحظات نتناولها بالتفصيل :

أولا : إذا سلمنا بأن الفكر اليوناني كان قد دخل إلى العالم الإسلامي منذ وقت مبكر، وخاصة ما عرف من الكتب المنطقية لأرسطو (٢) فهذا لا يشكل حجة على وجود التأثير والتأثير في المنهج الإسلامي بقدر ما هي مسألة التقاء فكري ، أو هي ظاهرة اطلاع على علوم الأوائل - كما وضعها الإسلاميون - ولا تستبطن مسألة الاطلاع هذه ضرورة التأثير ، فالاطلاع قد ينتهي إلى ميول أو رفض من الجانب المطلع ، ولقد قُومَ هذا الفكر لدى الإسلاميين بعد أن اطلعوا عليه ، وانتهى هذا التقويم إلى موقفين متباينين في الفكر الإسلامي ، موقف رفض هذا الفكر وأنكره ورد عليه وحفظ الموقف الذي يمثله جمهور المسلمين بما فيهم علماء الأصول ، وهذه الفئة هي التي نشأ على يديها أصول المنهج العلمي . وموقف تلقى هذا الفكر ، وهذا المنهج وأقبل عليه بالدرس والتحقيق ، والفلاسفة وجملة علماء تطبيقيين هم الذين يمثلون هذا الموقف ، ويختلف موقف العلماء عن الفلاسفة في هذا الجانب ، فالعلماء هنا محصوا الآراء العلمية في ذلك الفكر ودرسوها وبيّنوا عيوبها بحيث أبانوا الخلل في النظريات العلمية المختلفة لاعتمادها على طرق لم يرتضيها هؤلاء . أما الفلاسفة فإن بحوثهم العلمية اتسمت بنفس الموقف الذي مثله العلماء التطبيقيون إلا أن أبحاثهم الفلسفية جارت إلى حد ما الاتجاه الفلسفي وخاصة النزعة الأرسطية ، ولهذا السبب بالذات اتصفت الأبحاث العلمية بأصالة فكرية تفوق البحث الفلسفي بشيء كثير (٣) . ورغم تفوق البحوث العلمية في اصالتها ونتائجها على البحث الفلسفي لدى الإسلاميين فإن الفلسفة الإسلامية امتازت بمفاهيم وأفكار عارضت فيها الاتجاه اليوناني في مفهومه الفلسفي عن الكون والحياة (٤) .

(١) رباحة من هذه الممارلات ما أقاده الدكتور إبراهيم بيومي مذكور في كتابه (الأورجانون الأرسطي في العالم الإسلامي) . من أن المنطق الأرسطي قد سيطر على جميع دوائر الفكر الإسلامي ، فلاسفة وعلماء وفقهاء ، ومتكلمين (لاحظ : مقال الدكتور علي سامي النشار رحمه الله - بعنوان منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي ص ٣٢ - مجلة كلية الآداب والعلوم - بغداد سنة ١٩٥٧ .

(٢) د. النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص ١٥٠١ .

(٣) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ص ٤٤٢ .

(٤) فرانز روزنتال : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة د. أنيس فريجة ، مراجعة د. وليد عرفات طبع بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ١٤٦ .

ثانيا : كانت الحملة الموجهة من قبل الإسلاميين للمنطق الأرسطى أقسى وأكبر « لأن المنطق يتوقف إلى حد كبير على عبقرية اللغة اليونانية ، ولما كانت اللغة وخصائصها مظهرا من أوضح مظاهر روح الحضارة فيها خصائصها وبها مميزاتها وطابعها ، فحظ المنطق من الروح اليونانية إذا كبيرا جدا . إلا أن إشارتهم إلى الاختلاف بين اللغتين العربية واليونانية يجب أن تفهم باعتبار ذلك رمزا على الاختلاف بين جوهر كل من الروحين اللتين انتجتا هاتين اللغتين : (١)

وقد صور لنا أبوحيان التوحيدي طبيعة هذا التفوق بين اللغتين العربية واليونانية ، ورفض المنطق القائم على هذه اللغة في كتاب « المقابسات » في المناظرة التي جرت بين أبى سعيد السيرافى وبين ابن يونس القنائى الفيلسوف ، مما يؤكد أن حجة الرفض أساسها تباين اللغتين واختلاف خصائصهما (٢) .

ويرى الدكتور النشار أن العلة الأساسية في رفض المنطق لدى الأصوليين خاصة هي « أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسططالية لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين . وهذا المنطق الأرسططاليسى وثيق الصلة بالميتافيزيقا . وكثير من أصوله يتصل بأصولها ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة في الحقيقة من أدق الأفكار التي وصل إليها المسلمون وهي كافية لهدم المنطق الأرسططاليسى من وجهة النظر الإسلامية » (٣) .

نستخلص من ذلك أن الإسلاميين الذين خاضوا في العلوم الإسلامية من الرعيل الأول والذين نشأت على أيديهم أصول المنهج العلمى لم يخضعوا لوصاية الفكر اليونانى عامة والمنطق الأرسطى خاصة ، ولم يكن انطلاقهم العلمى إلا تجسيدا لتلك الروح الإسلامية التي حصنتهم بذاتية فكرية متكاملة . فكل مانتج عن هؤلاء ما هو إلا خلق وإبداع لعقلية هذه الأمة وأصالتها . فالشافعى (١٥٠ - ٢٠٤هـ) مثلا « هو أول من وضع منهجا لعلم أصول الفقه ، انطلق في منهجه هذا مستوحيا الفكر الإسلامى دليلا في الصياغة والتصنيف رغم معرفته بالمنطق الأرسطى ، والمتكلمون من الأصوليين كانوا على مساس بذلك العلم لكنهم لم يلتفتوا إليه » (٤) .

وقد صنف في الإسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصول الفقه ، والكالام وغير ذلك ، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق (٥) .

ومما يدل على ابتعاد المسلمين في هذه الفترة عن اتباع المنطق الأرسطى هو تعليق الغزالى على قانون التوفيل فكان « يرى أنه لكى يتخلص المسلمون من الخطأ في

(١) الدكتور عبدالرحمن بنوي : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ، مصر سنة ١٩٤٠ ، المقدمة .

(٢) أبوحيان التوحيدي : المقابسات ، تحقيق حسن السنديوي ، مصر ١٩٢٩ ، ص ٦٩ - ٧٣ .

(٣) د. النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٤) المصدر السابق : ص ٧١ .

(٥) ابن تيمية : نقض المنطق ، طبع القاهرة سنة ١٩٥١ ، ص ١٨٦ .

الاستدلال فى شتى علومهم ، يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطى . وكان يزججة استخدام الأصوليين لغير هذا القانون « (١) .

وبذلك فإنه يؤكد هذا المعنى بقوله « وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه ، يعترف كلهم به ، فانهم إذا لم يتفقوا فى الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن ، وقد ذكرنا الموازين الخمسة فى كتاب « القسطاس المستقيم » وهى لايتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلا ، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً » (٢) .

وهذا يؤكد ابتعاد الأصوليين عن الأخذ بمنطق أرسطو وممارستهم لمنهج آخر انتهوا من خلاله إلى استدلالهم العلمية ، والعلم الذى فصلت له الأدلة والمقاييس العلمية لديهم هو القياس الأصولى فعلى الرغم من « كثرة مااستقبل من تيارات فكرية كالمنطق الأرسطى ، والفلسفة اليونانية إلا أنك لاتستطيع أن تنسبه إلى أمة غير الأمة الإسلامية لوضوح معالم شخصيتها فيه ، وفى هذا العلم تتجلى عبقرية هذه الأمة وقدرتها الخلاقة المبدعة » (٣) .

ومن ذلك يتبين أن الإسلام هو الدافع والمؤشر الحقيقى الذى اتخذ منه هؤلاء العلماء التصور التام لعلومهم ومناهجها .

ثالثاً : من خلال دراسة تاريخ وضع المنهج الأصولى يتبين أن أوليات هذا المنهج وجدت فى العصر الإسلامى المتقدم لدى فقهاء الصحابة فعن هؤلاء « أخذت القوانين يحتاج إليها فى استفادة الأحكام ، فابن عباس مثلاً ، وضع فكرة الخاص والعام ، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم (٤) ، بل إن فكرة القياس وهى غاية الأصول - لم توضع فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وفى عصر صحابته كقياس للأشياء بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب - بل وضع أيضاً فى العصر الأول والعصر الثانى قواعد للقياس وشرائط للعلة (٥) يقول صاحب البحر المحيط « إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فى العلل » (٦) .

ويؤكد ابن خلدون ممارسة الصحابة للاستدلال بالكتاب والسنة وفق منهج محدد فكانوا « يقيسون الأشياء بالأشياء منها وينظرون الأمثال بالأمثال ، بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض فى ذلك ، فان كثيراً من الوقائع بعده ، صلوات الله وسلامه

(١) النشار : المصدر السابق ، ص ١٧٦ .

(٢) الفزالي (أبوحامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تحقيق سليمان دنيا ج١ ، مصر سنة ١٩٦١ من ١٨٨ .

(٣) مصطفى جمال الدين : القياس حقيقته وحججه ، النجف ، سنة ١٩٧٢ م ، المقدمة ص ٢-٣ .

(٤) النشار : المصدر السابق ، ص ٢٥٦ .

(٥) د. علي سامي النشار : متاهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٦٨ .

(٦) المصدر السابق : الموضع نفسه .

عليه لم تندرج فى النصوص الثانية ، فقاسوها بما يثبت والحقوها بما نص عليه ، بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بى الشبيهين أو المثلين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس « (١) » .

إن هذه العمليات الفكرية فى استنباط الحكم الشرعى تشكل بمجموعها أصل منهج القياس الأصولى . وهذا ما سنعرفه فيما بعد - وهو منهج يعتمد الدليل الاستقرائى لتعليل الحكم الشرعى ، وعليه فأننا لو أخذنا بأصل النشأة التاريخية لذلك المنهج ، فإن ذلك سابق على أقدم فرض تاريخى يذهب إلى اللقاء الفكرى بين المنطق الصورى والفكر الإسلامى .

مبحث القياس الأصولى فى الفكر الإسلامى (منهج الاستقراء التجريبي) :

لعب القياس الأصولى دوراً كبيراً فى بلورة منهج العلم فى حقل التشريع ، والإمام الشافعى هو الذى حدد أركانه وأسس ، ووضع المنهج الذى يحقق ثمرة القياس فى الأحكام الشرعية ، وينطوى القياس على عدة عمليات فكرية يمارسها المجتهد للاستدال على الحكم ، فإن « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، وعلى سبيل الحق فيه دلاله موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياسى » (٢) .

ولقد رسم الشافعى للمجتهد المنهج فى تحقيق القياس الأصولى من خلال الأركان التى يتحقق فيها فإن « كل حكم لله ولرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو فى غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به بمعنى من المعانى فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم ، وحكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت فى معناها » (٣) .

وبتحليل لفقرات النص يتبين أن القياس الأصولى يسير وفق المراحل التالية:

- ١ - بحث المجتهد عن واقعة منصوص على حكمها تشبه الواقعة التى لانص فيها .
- ٢ - بحثه بعد ذلك عن علة الحكم فى الواقعة المنصوص عليها .
- ٣ - الرجوع للواقعة الجديدة للبحث عن وجود تلك العلة فيها .
- ٤ - الحكم بتساويهما فى الحكم لمساواتهما فى العلة (٤) .

(١) مقنعة ابن خلدون : تدقيق د. علي عبدالواحد وافي ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ١٠٢٨/٣ .

(٢) الرسالة للإمام الشافعى ، تحقيق وشرح أحمد محمود شاكر ، القاهرة سنة ١٩٤٠ ، ص ٢٠٦ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢٢٢ .

(٤) مصطفى جمال الدين : القياس ، حقيقة وحجية ص ١٦٢ وما بعدها .

ولهذا فسر القياس « بانه مساواة الفرع للأصل فى علة حكمه ، فأركانه أربعة :

الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ، والوصف الجامع (أى العلة) »^(١)

فالقياس بالمعنى المتقدم هو الاستدلال على إثبات حكم لشيء لوجود ذلك الحكم فى شيء مشابه له ، يوجد جامع بينهما ولهذا يصرح الشافعى بأن « صحيح القياس إذا قست الشيء بالشيء أن تحكم له بحكمه »^(٢) ويقوم التبرير الذى يكتسب به الموضوع الجديد حكم الموضوع الذى قيس به ، على التعليل ، وهذا المنهج فى الاستدلال على طبيعة الحكم ما هو إلا خطوة استقرائية يتحقق من خلالها منهج القياس لدى الأصوليين .

ومن هنا كانت العلة من أهم أركان القياس فعليها مدار تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ، ولهذا أشبع الأصوليون ، مفهوم العلة بحثاً وتحقيقاً وفصلوا لأحكامها وشروطها وكيفية التعرف على طرقها . ومن الطبيعى أن تحتل العلة هذه المنزلة فى البحث لأنها مناط الحكم فى القياس . والحقيقة أن منهج البحث العلمى بمعناه الدقيق يبدأ بدراسة مدلول العلة وشروطها لدى الأصوليين ، وما صنعوا لهذا الموضوع من أسس وقواعد فكان لها الأثر البعيد فى المعرفة الإنسانية على صعيد مناهج البحث عموماً .

وسوف نعرض لقواعد هذا المنهج - بشئ من الإيجاز - على مستويين ، الأول فى شروط العلة والثانى فى طرق تحقيقها أو التعرف عليها وهو ما يسمى لديهم بمسالك العلة. وستبين من خلال دراسة هذين المجالين أهمية المنهج الذى سلكه علماء الأصول وقيمتة العلمية ، حيث يمثل اكتشافه سبقاً للمسلمين على علماء المناهج الغربيين .

شروط العلة :

- ١ - « أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم ، فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة .. ومعنى كون العلة مؤثرة فى الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون سواها ، وقيل معناه ، إنها جالبة للحكم ومقتضية له »^(٣).
- ٢ - « أن تكون العلة وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا لحكمة مجردة ، لخفائها ، فلا يظهر إلحاق غيرها بها »^(٤) ومعنى هذا أن تكون

(١) التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون ، بيروت ١١٩٥/٥ .

(٢) الشيخ الخضرى : أصول الفقه ، طبع مصر سنة ١٩٦٢ ، ص ٣٢٣ .

(٣) الشوكاني (محمد بن علي بن محمد) : ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق فى علم الأصول ، طبع مصر سنة ١٢٥٦ ، ص ٢٠٧ .

(٤) نفس المصدر : ص ٢٠٧ .

العلة واضحة محددة حتى يمكن أن يعتمد عليها الأصولى فى نقل الحكم إلى الفرع .

٣ - « أن تكون مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر ، فإن عارضها نقض أو كسر بطلت » (١) فالعلة هنا تنور مع الحكم وجودا ، فكلما وجدت العلة وجد الحكم ، وهذا شرط رئيسى فى منهج البحث العلمى . وهذا المعنى ذاته هو الذى مهد له فرنسيس بيكون فى منهجه الجديد بقائمة الحضور» (٢). ثم جاء بعده جون ستيورات مل فجعله من أول القواعد التى تبناها فى طرقه لتحقيق الفروض وهى طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع (٣).

٤ - أما الشرط الرابع فهو « أن ينتفى الحكم بانتفاء العلة ، والمراد انتفاء العلم أو الظن به، إذ لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول » (٤) .

وهذا يعنى أن العلة الحقيقية للحكم هى العلة التى يدور فيها الحكم ، فكلما اختفت تلك العلة اختفى حكمها ، وهذا الشرط هو عين ماتبناه بيكون فى قائمة الغياب من منهجه العلمى ، حيث أخذه بعد ذلك « مل » وجعله الشرط الثانى من شروط تحقيق الغرض وهو طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف » (٥) .

تلك هى شروط العلة لدى الأصوليين عرضناها بشئ من الإيجاز بالشرح والمقارنة ، وقد تبين من ذلك طبيعة وعمق المنهج الذى مارسه الأصوليون .

مسالك العلة :

أولاً : السير والتقسيم : وقد قصد به الأصوليون حصر الأوصاف التى يمكن أن تكون علة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيته (٦) فالعملية هنا ليست أكثر من عملية تصنيف وترتيب ثم حذف الأوصاف التى لا تشكل دليلا على العلة الحقيقية للحكم ، وبالتالي نخلص إلى التعرف على العلة بواسطة هذه العملية

(١) نفس المصدر : نفس الموضع .

(٢) وقائمة الحضور - عند بيكون هى أولى القوائم الثلاث التى يحتوئها منهجه فى الأورجانون الجديد وتتسل هذه القائمة بإحصاء للأجسام الساخنة بقية اكتشاف طبيعة الحرارة التى افترضها من خلال منهجه .

- F. Bacon : Novum Orgaum, Great Books , U, S. A. 1952 P. P. 141 - 142 .

(٣) وتنتم طريقة الاتفاق Method of Agreement على أنه : اذا كان لحالتين أو أكثر العلة أو العلول لظاهرة قيد البحث ظرف واحد مشترك فقط ، فإن الطرف الذى تتفق فيه جميع الحالات هو العلة أو العلول للظاهرة .

- Mill, J. S : A system of Logic , London, 1973, P. 388 .

(٤) الشوكاني: المصدر السابق ، ٢٠٨ .

(٥) وتنتم طريقة الاختلاف Method of difference على أنه اذا وجدت حالة تحدث فيها الظاهرة وحالة لم تحدث فيها واتفقت الحالتان فى كل شئ إلا شئ واحد فقط كان الطرف الذى تختلف فيه الحالتان هو علة هذه الظاهرة .

(٦) الشيخ محمد الخضرى ، أصول الفقه ص ٢٥٨ .

وهذا ما أجمع عليه قسم كبير من الأصوليين بأن هذه القاعدة تشمل مرحلتين ، الأولى فى الحصر ويمثلها التقسيم ، والثانية الإبطال ويمثلها السير ^(١) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه القاعدة تبناها فرنسيس بيكون فى منهجه وهى طريقة الحذف التى مارسها من خلال قوائمه الثلاث ^(٢) ثم جاء بعده جون ستيورات مل فاشار إليها فى بحثه وأسماها طريقة « اليواقى » وهى الطريقة التى بها تعرف علة شئ ما فى حادثة تعددت فيها العلل ^(٣) .

والحقيقة أن هذا المسلك أخذ طريقة فى البحوث العلمية لدى المسلمين وطبقوه فى موضوعات مختلفة ، فقد تناوله جابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم ، وأشاروا إليه بالتصريح من خلال منهجهم العلمى .

ثانيا : الطرد والدوران : الطرد هو « مقارنة الوصف للحكم فى الوجود دون العدم » ^(٤) أما الدوران فهو مقارنة الوصف للحكم وجودا وعدما ^(٥) .

ففى الدوران يوجد الحكم فى جميع صور وجود الوصف وينعدم بإنعدامه ، ولهذا أطلقوا على الطرد والعكس ^(٦) ويضرب الأصوليون مثلا لدوران بالتحريم للخمير مع السكر ، فإن حرمة الخمير ناتجة من كونه مسكرا فإذا ارتفع عنه الإسكار انتفى التحريم ، وهكذا دار التحريم مع الإسكار وجودا وعدما ^(٧) .

ولقد ربط الأصوليون بين الدوران والتجربة بشكل وثيق ولهذا اعتبروا « الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لاتصل إلى ذلك ، ويقول رضا النيسابورى الدورانات الدالة على كلية المدار كثيرة تفوق الإحصاء وذلك لأن جملته كثيرة من قواعد علم الطب إنما تثبت بالتجربة وهى الدوران بعينه » ^(٨) .

إلا أن الأصوليين اختلفوا فى قيمة الدوران العلمية ، فمنهم من ذهب إلى أنه يفيد اليقين ، ومال آخرون إلى القول بأنه يفيد الظن ^(٩) ومهما يكن ممكن من أمر فإن هذا

(١) د. النشار : المصدر السابق ص ١١٤ .

(٢) وقائمة الحذف Method of Elimination هي القائمة الثابتة من منهج بيكون والتي تون فيها الأجسام التي لاتظهر فيها الحرارة وتسمى أيضا بقائمة الغياب . F. Bacon : Ibid P. 141

(٣) وطريقة اليواقى عند مل تنص على أنه : إذا استبعد من أية ظاهرة ذلك الجزء المعروف بواسطة استقرارات سابقة بأنه الملول لحوادث معينة سابقة فإن ماتبقى من الظاهرة هو الملول لهذه الحوادث الباقية . Mill J. S : Ibid P. 397 .

(٤) د. النشار : المصدر السابق ص ١١٧ .

(٥) المصدر السابق : نفس الموضع .

(٦) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ٤٦٩/٢ .

(٧) التهانوى : المصدر السابق / الموضع نفسه .

(٨) النشار : المصدر السابق ص ١٢٠ ومابعدها .

(٩) الشوكاني : المصدر السابق ص ٢٢١ .

المسلك لا يختلف عن طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف التي نادى بها « مل » فيما بعد وهي القاعدة القائلة بأن العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما ^(١) .

هذا هو المنهج الذي أسس وجوده الأصوليون . وينظره فاحصة لقواعده تتبين القيمة العلمية ويبرز الابداع والتفوق الذي أحرزه الإسلاميون على منطقة أوربا . من أمثال بيكون ومل في مجال تأصيل منهج « الاستقراء التجريبي » الذي تكلموا في أسسه التي يقوم عليها . ولقد تبين لنا أن تلك الأسس أصبحت فيما بعد المنطق العلمي لعلماء المناهج على المستويين الإسلامي والأوروبي .

إن هذه النزعة الاستقرائية تشكل الأصول الحقيقية لمنهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي ، حيث تطور المنهج بعد ذلك على أيدي العلماء التطبيقيين ففصلوا مراحله وكشفوا قواعده ، ومارسوه في بحوثهم العلمية فتوصلوا من خلال ذلك المنهج إلى نتائج مهمة في ميادين العلوم المختلفة .

منهج الاستقراء التجريبي لدى علماء المسلمين :

تبين لنا - مما سبق - أن العلوم الإسلامية: اتخذت من الطريقة الاستقرائية دليلاً في نزعتها العلمية - وتمثلت هذه الطريقة بصورة دقيقة لدى الأصوليين من المسلمين في التثبت من طبيعة الحكم الشرعي ، وخاصة في مجال القياس الفقهي ، حيث فصلوا مراحله بمدلول استقرائي يضمن سلامة الحكم بالنتيجة .

ولاتقل أهمية هذه النزعة في بقية العلوم الأخرى لدى العلماء الإسلاميين ، فقد تنبه هؤلاء إلى دور الاستقراء وأهميته في البحث العلمي ، الأمر الذي يعطى للظاهرة تفسيرها الحقيقي ، وبالتالي وضع القانون الذي تسلك على مقتضاه تلك الظاهرة ، ولقد اتخذ هؤلاء العلماء من مرحلتى الملاحظة والتجربة في استنتاجاتهم العلمية أساساً للأحكام والقوانين ، ولهذا وضعوا لهما شروطاً ورتبوا عليها أحكاماً لإعطاء منهج الاستقراء كامل مواصفاته العلمية ، وكانت مرحلة الفروض من المراحل العلمية التي أولاهما الإسلاميون الكثير من الاهتمام بحيث وجهوا هذه المرحلة بأسلوب علمي دقيق ^(٢).

وسنحاول أن نعرض لذلك بشئ من الإيجاز :

أولاً : مرحلة الملاحظة :

أدرك علماء المسلمين على اختلاف اختصاصاتهم أن الملاحظة مرحلة أساسية في البحث العلمي لاكتشاف خصائص وأسباب الظواهر ، ونتيجة لأبحاثهم المعمقة في هذا

(١) تنص هذه الطريقة على أنه « إذا وجدت حالتان أو أكثر تحدث فيهما الظاهرة ويتفقان في أن لهما ظرف واحد مشترك، ووجدت حالتان أو أكثر لم تحدث فيهما هذه الظاهرة وليس لهما شئ مشترك إلا غياب ذلك الظرف، فإن الظرف الذي تختلف فيه المجموعتان في الحالات هو المعلوم أو العلة أو جزء ضروري من علة الظاهرة »

(٢) لاحظ : عبد الزهرة محمد بنتر: منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي ، رسالة دكتوراه ، القاهرة سنة ١٩٧٨ .

الجانب استطاعوا كشف الكثير من الظواهر وتشخيصها بقول الطبيب أبو الحسن الطبري « إن الدلائل على الأمراض الباطنة سبع ، الأول منها المنظر ، كما تدل صفرة اللون وبياض الشفة ، ورم القدم على برد الكبد وكما يدل سواد اللون وبياض الشفة على ورم الطحال ، وتدل حمرة الوجه مع الحمى الحارة على ورم الرئة ، وتدل صفرة اللون والعين على اليرقان » (١) .

ويدعم هذا الاتجاه في الملاحظة الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا) (٢٥١ - ٣١٣هـ) الذي شدد على وجوب استخدام النظر (الملاحظة) في الصناعة الطبية ، وليس لأحد أن يدعى إتقان تلك الصنعة إلا عن طريق المنهج الصحيح ، تقول « الاتظن بأمي ولا عامي لا درية معه بالقياس والنظر حذقا بالصناعة الطبية ، ولا عمل صواب - إن كان منه - إلا على حسن اتفاق » (٢) .

والنظر في الصنعة الطبية الذي ينادى به الرازي هو مزاوله المرضى مباشرة عن طريق الطبيب ، وهذا ما يسمى بالمفهوم الحديث بالملاحظات السريرية (الكلينية) ولهذا يرى أنه « لا يكفي في أحكام صناعة الطب وقراءة كتبها بل يحتاج مع ذلك إلى مزاوله المرضى إلا أن من قرأ الكتب ثم زاول المرضى يستفيد من قبل التجربة كثيرا » (٣) .

ولقد انصب عمل الرازي في الطب على اتخاذ الملاحظة المباشرة لمرضاه ورصد النتائج التي يحصل عليها من جراء تلك الملاحظة وأودع نتائج تلك الملاحظات في موسوعته الطبية « الحاوي » الذي يدل على علو كعبه في هذه الصناعة .

ولا يقل شأن ابن سينا (٢٧١ - ٤٢٨ هـ) في هذا المجال في الصناعة الطبية باستخدامه الملاحظة المباشرة لمرضاه ورصد النتائج وعلاج الأمراض ، وموسوعته الطبية « القانون » تدليل واضح على مدى ممارسته منهج الملاحظة ، بحيث توصل الى اكتشاف عملية دقيقة في ميدان الطب وبذلك يرى أن العلاج يقوم على ما يحقق أفضل نتيجة يحققها الطبيب لمرضاه عن طريق ابتكار أساليب تهدي إليها المشاهدة » (٤) .

ويؤكد ابن سينا أن الملاحظة يجب أن تنصب على حالة أو ظاهرة معينة ثم تستمر لكي تستخلص النتيجة الصحيحة لتفسير أسبابها (٥) . ولا يمكن صياغة القانون الكلي في المعالجة إلا بعد تفحص الأحكام الجزئية للدلالة على ذلك القانون (٦) .

(١) الطبري ، أبو الحسن علي بن سهل بن زين : فريوس الحكمة في الطب ، طبعة برلين ١٩٢٨ من ١٢٧

(٢) الرازي ، كتاب المرشد أو الفصول ، تحقيق البير زكي إسكندر ، مصر سنة ١٩٦٦ من ١١٨

(٣) المصدر السابق : من ١١٩

(٤) ابن سينا : القانون في الطب ، طبعة بولاق ١١٧/١

(٥) المصدر السابق : ١٦٧/١

(٦) المصدر السابق : ٢/١ +

وترسم البيروني (٣٥١ - ٤٤٠ هـ) في منهجه لعمل الأبنية طريقة الملاحظة للوقوف على أحسن النتائج التي يتوصل إليها صاحب الداء ولهذا يشير في معرض حديثه عن الأبنية المفردة « ثم حمل الأبنية إلى ما قبلها لوصفها عن عيان ، فقد كنت طالعت لأبي بكر الرازي كتابيه في الصيدلة والابدال لم أفز منهما بالكفاية » (١) .

وفي مجال علم الفلك كانت الملاحظة على أدق ما يتصور « فقد عرف المسلمون ضرورة جمع المعلومات بالمشاهدة ، ولكنهم في الوقت ذاته أدركوا ضرورة الاستعانة بأجهزة تكون مساعدة في الكشف عن حركات الكواكب ، والظواهر الفلكية فبنوا المراصد وحسنوا الاضطراب ، وجمعوا المعلومات الفلكية المختلفة عن الكون الذي يحيط بهم » (٢) ونتيجة لممارستهم الملاحظة العلمية توصلوا الى نتائج دقيقة في هذا الجانب مما تعد فتحة رائعا في مسار علم الفلك. ولقد نبه الفيلسوف الكندي (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) إلى استخدام الملاحظة العلمية للوصول إلى أفضل النتائج في تفسير علل الظواهر ، فاللون اللزوردي للسماء لا يمكن التحقيق من طبيعته وذلك « لبعد الأرض وعدم إمكان الأقيسة الرياضية التحقيق من ذلك » (٣) .

وبذلك أشار فيلسوف العرب إلى محاولة الاستعانة بالأجهزة العلمية للملاحظة ، ما لا يمكن ملاحظته بالحواس المجردة .

واستطاع أبو عبد الله البتاني (٢٤٠ - ٣١٧ هـ) ان يأتي على كشف الكثير من الظواهر الفلكية نتيجة لإرصاده العلمية المتواصلة « ولكننا لم نر فيما رصدنا من أقدار الكسوف الشمسية ما يوجب أن تطبق دائرة القمر دائرة الشمس وتسترها عن الإبصار » (٤) ثم يشير إلى أن جميع النتائج التي أودعها في كتابه « الزيج الصابي » جاءت عن طريق الرصد (٥) ونتيجة لمنهجية في الملاحظة العلمية « أثبت على عكس ما ذهب إليه بطليموس فغير القطر الزاوي الظاهري للشمس ، واحتمال حدوث الكسوف الخلفي وصحح البتاني جملة من حركات القمر والكواكب السيارة ، واستنبط نظرية جديدة تشف عن شئ كثير من الحذف وسعة الحيلة لبيان الأحوال التي يرى بها القمر عند ولادته ، وضبط تقدير بطليموس لحركة المبادرة الاعتدالية ، وله رصد جلييلة للكسوف والخسوف اعتمد عليها دنتورن سنة ١٧٤٩م في تحديد تسارع القمر في حركته خلال قرن من الزمان » (٦) .

(١) البيروني ، أبو الريحان : كتاب الصيدنة في الطب (بنون تاريخ ومكان طبع) ص ١٦ .

(٢) د. ياسين خليل : منطق المعرفة العلمية ، ص ٦١ .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ؛ ١٠٣ .

(٤) أبو عبد الله بن سنان البتاني : كتاب الزيج الصابي ، تصحيح دكارلونا لينو ، طبعة روما سنة ١٨٩٩ ، ص ٨٤ .

(٥) المصدر السابق : ص ٧ .

(٦) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، ٢٢٨/٣ مادة البتاني بقلم نيلينو .

ويؤكد الحسن بن الهيثم طريقته فى تقصى الأجرام الفلكية باستخدام الملاحظات وقد طبق منهجه هذا فى تفسير طبيعة الضوء وخاصة ضوء القمر بعد ملاحظة أحوال جميع الأجرام المضيئة لالتهاء إلى التفسير الصحيح لطبيعة ذلك الضوء ولهذا يقول « دعتنا هذا الحال إلى البحث عن كيفية ضوء هذا الجرم واستقصاء النظر منه وكشف ما هو ملتبس من أمره ، فجعلنا ابتداء نظرنّا فى تفقد أعراض جميع الأجرام المضيئة واعتبار أحوالها » (١) .

ولايرضى البيرونى فى منهجه العلمى فى هذا الجانب إلا الممارسة الشخصية للملاحظة الظواهر الفلكية توخيا للحقيقة والعلم الصحيح « فإذا كان الحال على هذا وليس فيه غير التقليد يعد حصول الهداية للمقصود والتهدى لمأخذه ، مع الحرص على الحق والثبوت على الأمانة والصدق ، لم تسكن نفسى إلى غير المشاهدة » (٢)

وليس بوسعنا هنا أن نسجل لكل أنواع الممارسات العلمية التى حققها العلماء المسلمون ولكننا اخترنا منها ما يبرهن على تبنيهم منهج الملاحظة فى أبحاثهم المختلفة.

ثانيا : التجربة المخبرية :

تناول العلماء قيمة التجربة فى البحث العلمى وأكوا على ضرورة ممارستها للوقوف على الحق ومعرفة الصواب .

يقول جابر بن حيان « ويجب أن نعلم أنا نذكر فى هذا الكتب ضواحي مارأيناه فقط دون ماسمعناه أو قيل لنا أو قرأناه بعد أن امتحناه وجربناه ، مما صح أوردناه وما بطل رفضناه ، واستخرجناه نحن وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم » (٣) .

وجابر هنا باعتباره واحد من أكبر أئمة المناهج فى الفكر الإسلامى يبتدئ برسم منهجه العلمى موصيا بأن التجربة العلمية هى أساس النتائج التى أودعها كتبه دون الالتفات الى أساليب السمع والقراءة أو النقل مالم تؤيدها التجارب .

أما الفيسوف الكندى (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) فقد أكد أهمية التجربة وبورها فى التثبت العلمى « فإن الشئ إذا كان خبرا عن محسوس لم يكن نقصه إلا بخبر عن محسوس ، ولا تصديقه إلا بخبر عن محسوس » (٤) .

ولهذا كان لا يطمئن إلى طبيعة الحكم - مهما كان مصدره - إلا من خلال إجراء التجربة للتثبت من صدقه .

(١) الحسن بن الهيثم : مجموع الرسائل ، حيدر آباد ١٢٥٧ هـ ، رسالة فى ضوء القمر ، ص ٢

(٢) البيرونى (أبوالريحان) : القانون المسعودي ، حيدر آباد ، سنة ١٩٥٤ ، ٣٦٤/١ .

(٣) جابر بن حيان : مختار الرسائل ، كتاب الخواص ، ص ٢٣٢ .

(٤) رسائل الكندي الفلسفية : رسالة فى القاطعة للحد والجزء ١١٨/٢

واحتلت التجربة في منهج الرازي (٢٥١ - ٣١٣ هـ) في الطب والصيدلة مكانا كبيرا، فلقد تضمنت آثاره العديد من التجارب الطبية للوقوف على التفسير الصحيح لطبيعة ظاهرة المرض^(١). أو لتحديد خاصية الدواء الملائم، ولهذا يقول « لانتلفن إلى الأدوية الغريبة والمجهولة ما أمكنك إلا أن يصبح عندك أمر أقوى بالتجربة والمشاهدة»^(٢). وكان لا يتبنى رأيا أو حكما ما لم تؤيده التجارب والمشاهدات « ولانحل شيئا من ذلك عندنا محل الثقة إلا بعد الامتحان والتجربة »^(٣).

واكتسبت الأبحاث الطبيعية التي قدمها ابن الهيثم (٣٥٤ - ٤٣٠ هـ) درجة عالية من التثبيت بفضل استخدام التجربة التي اتخذ منها منهاجها في تحقيق النتائج العلمية، فقد كان يلجأ إلى التجربة في تصحيح الآراء التي يتبناها أو التي يرفضها وأن «السير والاعتبار» هما الطريق الحقيقي لمثل هذا التبنى أو الرفض^(٤).

ولقد بلغ الاهتمام بالتجربة لدى ابن سينا (٣٧١ - ٤٢٨ هـ) مبلغا كبيرا بحيث دلل على القيمة العالية لها من خلال تطبيقاتها في علوم مختلفة، فالمجرب على صعيد الأدوية مثلا خير من عديم التجربة وذلك « أن كل دواء مركب فله حكم من بسائطه وحكم من جملة صورته، وغير المجرب إنما يفيد من اعتبار بسائطه فقط، ولا ندري ما يوجب مزاجه الكائن عنها هل هو زائد في معناها أو غير زائد، وهو مناقض والمجرب يكون قد تحقق منه الأمران. ولربما كانت الفائدة في صورته المزاجية أكثر من المتوقع من بسائطه »^(٥).

ولذلك فإن ابن سينا يرى أن التعرف على قوى الأدوية يأتي عن طريقين، هما طريق القياس، وطريق التجربة^(٦) ثم يرى أن للأبدان طبائع وأمزجة لا يمكن حصرها بالقياس وبهذا يوحى بتغليب التجربة عليه^(٧).

ولقد نادى بالتجربة أسلوبا للتحقيق في أعماله الكيميائية ورسالاته في الأكسير خير دليل على ما نقول.

« وإن الامتحان هو الذي يكشف وهو الحواس ويؤدي إلى قلب أحكامها »^(٨).

(١) الرازي: الحاربي في الطب، حيدر آباد سنة ١٩٥٥ ٤٤/١٤.

(٢) الرازي: كتاب المرشد أو الفصول ٩٣.

(٣) د. محمد كامل حسين: طب الرازي، ص ٩٣.

(٤) ابن الهيثم: مجموع الرسائل، حيدر آباد ١٣٥٧ هـ، رسالة في الضوء ص ٨ وما بعدها.

(٥) ابن الهيثم: القانون في الطب، ٣١٠/٣.

(٦) المصدر السابق: ٢٢٥/١.

(٧) المصدر السابق: ١٦٥/١.

(٨) ابن سينا: رسالة في الأكسير (بنون مكان وزمان طب) ص ٤١ وما بعدها.

وتضمنت أبحاث البيروني (٣٥١ - ٤٤٠) المختلفة منها تجريبيا دقيقا قدم من خلاله جملة نتائج صحيحة ، بحيث كان عمله بأكمله فى استخراج الأوتار قائمه على الامتحان (التجربة) (١) .

واعتمدت القياسات التى حدد لها طول وعرض بعض المدن ، تجارب دقيقة ، كان يرى من الضرورى تبنيها لاستخراج الأقيسه الدقيقة (٢) . وكان يؤكد قيمة التجربة فى إبحائه الفلكية لتفسير ومعرفة طبيعة الظواهر (٣) . وأن استمرار التجربة وتكرارها هو المعيار للتثبت من طبيعة قوى الأدوات (٤) .

يتبين مما تقدم أهمية التجربة فى البحث العلمى لدى علماء وفلاسفة الإسلام ، بحيث دللوا فى بحوثهم المختلفة على دور التجربة ومكانتها فى التثبت وأنها شرط أساسى فى المعرفة العلمية وهذا تحليل لطبيعة المعرفة وكشف الأسس والمعايير التى تقاس بها تلك المعرفة العلمية ، وهم بهذا تجاوزوا الفهم التقليدى لطبيعة المعرفة فانتقلوا بها إلى مستوى جديد لم يكن مألوفاً للفكر اليونانى (٥) ، وذلك « أن المسلمين أدخلوا الملاحظة الدقيقة والتجارب العلمية والعناية برصد نتائجها فى الميدان الذى افترق فيه اليونان - على ما نعلمه - على الخبرة الصناعية والفروض الغامضة » (٦) .

ومن هنا حرص الإسلاميون على تحديد معالم التجربة المختبرية ومواصفاتها العلمية ، بحيث وضعوا لها شروطاً وقواعد من أجل سلامة تطبيقها للحصول على النتائج العلمية المطلوبة .

ثالثاً : الفروض العلمية :

تعرف الفروض بأنها التكهّنات التى يضعها الباحثون لمعرفة الصلات بين الأسباب ومسبباتها (٧) ، ولكى يكتسب التكهّن درجة كافية من الإقناع ينبغى - فى أى بحث علمى - أن يدلل الواقع على صدقه وذلك عن طريق التثبت علمياً بواسطة التجربة والملاحظة عن مقدار ذلك الصدق .

وهكذا ينتقل الفرض فى مراحل التثبت حتى درجة الاطمئنان إلى صدقه ، وعندما يتحول قانون علمى لتفسير الظاهرة المدروسة .

(١) رسائل البيروني : رسالة فى استخراج الأوتار ، ص ٢٢٠ .

(٢) البيروني : تحديد نهايات الأماكُن ، ص ١٥٢ .

(٣) البيروني : القانون المسعودي ، ٩٥٢/٢ .

(٤) البيروني : كتاب الصيدلة فى الطب (بدون مكان وزمان طبع) ص ١٠ ، ١٢ .

(٥) قدرى طوقان : تراث العرب العلمى فى الفلك والرياضيات ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٠٦ .

(٦) ول ديبرانت : قصة الحضارة ، ١٨٧/٢ .

(٧) د. محمود قاسم : المنطق الحديث ، ص ١٣١ .

وقد عبر الرازي عن الفرض العلمى بمفهوم « الحدس » على اعتبار أن الفرض تكهن عقلى ، ثم نبه الرازي إلى أن هذا الحدس مسأله تقريبية لايمكن البت لصدقها إلا بعد التجربة وملاحظة تكرار آثارها . وبذلك يشير إلى طريقة معرفة فعل الدواء واستخلاص الحكم المترتب من جراء استخدامه فيقول « إنما يحتاج أن يعرف فعل الدواء فى كل واحد منها ، فذلك وجب أن يعرف فعله فى البدن المعتدل ، مثل يحدس منه على غير المعتدل حدسا مقربا . ثم هذا الحدس ان التمر متى كان يسخن البدن المعتدل فهو يسخن البدن الخارج عن الاعتدال إلى الحصر اسخانا أشد والبدن الخارج عن الاعتدال إلى البرد اسخانا أقل » (١) .

وهكذا يشكل « الحدس » مرحلة التكهن العلمى بحدوث ظاهرة ما . ولايلبث هذا التكهن بالحدس أن يصبح قانونا بمجرد مطابقته للواقع الموضوعى ، أو بعبارة أخرى امكان تحقيقه تجريبيا .

ولقد تكرر لدى الرازي مفهوم الحدس للتعبير عن الفرض الموقف الذى يتكهن من خلاله لطبيعة عله المرض ، ثم يمارس التجربة الطبية للتثبت من طبيعة ذلك الحدس فيقول « وآخر كان به جراحة فى البنية فأنكشف عنه فى العلاج اللحم فلما برء بقيت رجله عسرة الحركة ، فعلمنا بالحدس أنه أبقي من الورم الذى كان به بقية فى بعض تلك الأعضاء ، فوضعنا عليه أدوية تحلل فبرأ » (٢) .

وهكذا تثبت من قيمه الحدس الذى تكهن به بأن استخدم من الأدوية ما يصاد ذلك المرض فثبت لديه فرضه .

ولقد أطلق ابن سينا على الفرض اسم « الظن الفكرى » (٣) وهذا يدل على أن التثبت من الفرض ليس مطلقا ، فمن الممكن أن تؤدى المعرفة المستمرة إلى نقض الفرض بالوسائل التى يستعان بها لمعرفة بعض الجوانب التى خفيت فى الفرض الأول، وهذا المعنى من المعانى التى يعتد بها فى البحث العلمى الحديث ، إذ أن التثبت من الفرض العلمى لايمكن أن يكون مطلقا ، وليس من الضرورى البرهنة على صدقه التجريبى لصورة كاملة وقطعية (٤) وبذلك يضع ابن سينا المفهوم الدقيق لمعنى القانون وعلاقته بالاحتمية ، فبناء على تصوره لايمكن اعتبار حتمية القانون مطلقة لأن ذلك يؤدى إلى « إغلاق باب الاجتهاد فى البحث العلمى وقطع الطريق على الإمكانيات المتعددة فى

(١) الرازي : المرشد ، ص ٢٢٠ .

(٢) الرازي : الحاوي ، ٧/١ .

(٣) ابن سينا : رسالة الأكسير ص ٤٨ وما بعدها .

(٤) د. ياسين خليل : منطق البحث العلمى ص ١٩٧ .

مجال التجربة ، وإغفال ماعسى ان يتمخض عنه المستقبل من كشوف لا تطرأ على البال » (١) .

وبناء على ماتقدم فان ابن سينا كان يضع عدة فروض مستخلصة من طبيعة مشاهداته يعلل من خلالها احتمالات سلوك الظاهرة تبعات لتعدد الحالات التي تظهر فيها العوامل والأسباب التي تحد سلوك الظاهرة ولهذا يرى أنه « إذا برد الدخان في الجو قبل الانتهاء إلى حيز الاشتعال هبط ريحا ، وهذه الأبخرة والدواخن إذا احتبست في الأرض ولم تحلل ، حدث منها أمور » (٢) .

تقويم المسلمين لمشروعية المنهج الاستقرائي :

خلص المسلمون بعد أن درسوا طبيعة منهج الاستقراء إلى أنه ظن احتمالي ، ويزداد هذا الاحتمال قوة كلما زادت الحالات الجزئية المستقرة ويقل بقلتها ، ولذلك يشير جابر بن حيان إلى أن « قوته (يقصد الاستقراء) وضعفه بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة » (٣) .

ويستشهد جابر هنا بمثالين للتدليل على قوله يتناول في المثال الأول الحالة التي يكون فيها الاحتمال ضعيفا نتيجة لاعتماده على دليل واحد لتعميم الحكم ، وهو التعميم القائل بأن امرأة ما ستلد غلاما ، والدليل الذي اعتمده صاحب هذا التعميم بأن تلك المرأة « ولدت في العام الأول غلاما ، ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا ولدا واحدا فقط » (٤) أما المثال الثاني فهو الذي يتناول التعميم في أعلى درجة من الاحتمال نتيجة لاعتماده على سلسلة طويلة من الأدلة والقرائن ، بحيث تكون كافية لاكتساب التعميم تلك الدرجة العالية من الاحتمال وهو مثال صاحب التعميم الذي يقول بأن « ليلتنا هذه ستتكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها ، فسالناه : من أين لك علم ذلك فأجاب : بأن قال : من قبلأنى لم أجد ليلة إلا وانكشف عن يوم ، فظاهر ألا يكون إلا على ماوجدت » (٥) وهكذا اكتسب التعميم الدرجة من الاحتمال كافية لأن تؤدي إلى اطمئنان بسلامة التعميم ، إلا أن هذا الاحتمال وإن بلغ هذه الدرجة ، من الوثوق لايدل على العلم الضروري اليقيني. لأن نتيجة الاحتمال هنا أساسها الظن باطراد الظواهر المتشابهة وليس القطع ، وبهذا يقول « ليس في هذا الباب علم يقيني واجب ، وإنما وقع منه تعلق واستشهاد بالشاهد

(١) د. محمد فتحي النيطي : أسس المنطق والمنهج العلمي ، بيروت ١٩٧٠م.

(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٢٦.

(٣) جابر بن حيان : مختار الرسائل ص ٤١٩.

(٤) المصدر السابق : ص ٤١٨.

(٥) المصدر السابق : ص ٤١٩.

على الغائب لباقي النفس من الظن والحسبان ، فإن الأمور ينبغي أن تجرى على نظام ومثابرة ومماثلة « (١) .

وهذا يعنى أن تكرار الحدوث نتيجة لاطراد الظاهرة هو الذى ينمى درجة الاحتمال فى النفس البشرية ، وجابر فى هذ التعليل يشير إلى آخر مآقرره المنهج المعاصر بشأن التعميم الاستقرائى عندما يعالج مشكلة التعميم وعلاقتها بالاحتمال ، فمهمة الدليل الاستقرائى فى هذا المنهج هى تنمية الاحتمال بدرجة تحقيق الاطمئنان لطبيعة الحكم المعم . وبهذا يقول رسل بصدد اقتران ظاهرتين « وقصارى مايمكن أن نأمل الوصول إليه هو إنه كلما كثرت المرات التى يحدثان فيها مع ازداد رجحان حدوثهما معا فى مرة أخرى . وكلما بلغت مرات حدوثها معا حدا كافيا زاد رجحان حدوثهما معا فى مرة أخرى . حتى نصل إلى درجة اليقين تقريبا ، وهذا الاحتمال أو الرجحان لا يصل إلى درجة اليقين المطلق .. وبذلك فالاحتمال أو الرجحان هو كل ماينبغى أن نسعى فى طلبه « (٢) .

إن هذه النتيجة التى انتهى إليها جابر بن حيان بعد مناقشته مشروعية الاستقراء تشكل « سيقا لرجال المنهج العلمى فى العصور الحديثة الذين أوشكوا اليوم - منذ ديفيد هيوم- أن يكونوا على إجماع فى هذا ، حتى لقد أصبح من أبرز الخصائص التى تميز العلم اليوم أنه احتمالى النتائج مادام قائما على أسس استقرائية « (٣) .

ومن هذا المنطلق بالذات أسهم العلماء الإسلاميون فى إثراء المعرفة العلمية ، ولم يحقق العلم اليوم ماحققة من نتائج فى هذا المجال إلا انه أخذ بالمنهج الدقيق لقيمة الاستقراء ، وهو المفهوم الذى نادى به علماء وفلاسفة الإسلام من قبل وعليه فقد أصبح الاحتمال اليوم « يلعب دورا كبيرا فى المعرفة العلمية واطراح الاحتمال معناه القضاء على العلم « (٤) .

وبهذا المعنى من التحليل والتفسير لطبيعة مشروعية الدليل الاستقرائى يكون الإسلاميون قد استوعبوا طبيعة المشكلة إلى حد كبير وعالجوها با يتناسب ومعطيات عصرهم .

(١) المصدر السابق : الموضع نفسه . وهذا المعنى هو الذى أفاده الأصوليون من أن القطع فى القياس يكون نتيجة لسلسلة طويلة من الجزئيات التى تشكل مجموعها دليلا يفيده العلم الكافى ، على العكس مما هو عليه القياس المستفاد من أحاد الأدلة التى لاتنهض لعلتها بالدليل القاطع على الحكم التام ، ولهذا نشأت فكرة ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى لاشتغال الأولى على اطمئنان نفسى يلبد القطع (راجع : الشيخ محمد الخضرى : أصول الفقه ، ١٧٠) .

(٢) رسل (برتراند) : مشاكل الفلسفة ، ص ٧٥

(٣) د. زكى نجيب محمود ، جابر بن حيان ، ص ٨٣

(٤) د. عبدالرحمن بدوي : مدخل جديد إلى الفلسفة ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٧٧ .

النظرة التعديدية للمنهج عند علماء المسلمين :

بعد أن درس الإسلاميون - كما رأينا - طبيعة منهج الاستقراء وخلصوا إلى أن نتائجه محتلة غير يقينية ، تنبها إلى أن هذه الطريقة لاتمثل سوى مرحلة منهجية واحدة من مراحل الاستدلال العقلي ، وهذا يعنى أن الاستقراء لاينهض بمفرده على تغطية دائرة البحث العلمى المتكامل ، فمن الضرورى إذن تطوير طبيعة البحث ، وممارسة عمليات ذهنية أخرى تستوعب متطلبات البحث العلمى لإعطائه كامل مواصفاته العلمية .

وعليه فإن عملية التطوير هذه ليست استقرائية بالطبع ، مادام الاستقراء لايمثل سوى مرحلة من تلك المراحل المتعددة فى منهج البحث العلمى .

ومن هنا استعان الإسلاميون بطرق ومناهج أخرى مارسوها فى عملية البحث وصياغة النظرية العلمية وخرجوا من مجموع تلك المناهج بنتائج تؤدي إلى استيعاب متطلبات البحث العلمى وجعله أكثر قدرة على البناء العلمى الدقيق .

فإلى جانب ممارستهم الاستقراء فى مختلف بحوثه العلمية ، استعانوا بمنهج القياس ، والتمثيل ، والمنهج الفرضى ، والمنهج الرياضى .

وسنحاول أن نعرض فى إيجاز لهذه المناهج من خلال ممارسة علماء المسلمين لها فى بحوثهم العلمية المختلفة.

أولاً : منهج القياس (١):

تجلى هذا المنهج بصورة خاصة فى البحوث العلمية لدى ابن الهيثم حيث استعان به لتدوين النتائج المترتبة فى ضوء التجارب العلمية ، فلقد استنتج ابن الهيثم أن أضواء جميع الكواكب تكون على خطوط مستقيمة وذلك عن طريق استخدامه منهج القياس ، بعد التثبت التجريبي من استقامة الضوء ، وذلك فى تجربته التى أثبت من خلالها أن الضوء يسير فى خطوط مستقيمة عند مروره من وسط متجانس (٢) ، ولهذا واصل ابن الهيثم تجربته باستقراء بعض الأضواء الأخرى ليبرهن أن جميع الأضواء تسير بخطوط مستقيمة ، ثم ينتهى من ذلك الاستنتاج بأن « إشراق الأضواء من الأجسام المضيئة من نواتها إنما يكون على سموت خطوط مستقيمة فقط » (٣) ولهذا انتهى إلى أن الكواكب المضيئة تكون أضواؤها على خطوط مستقيمة أيضاً . ولقد

(١) المقصود بالقياس هنا هو ذلك الشكل المنطقي المكون من مقدمتين تلزم عنهما نتيجة بالضرورة ، (منطق أرسطو ١٠٨/١) .

(٢) ابن الهيثم : رسالة فى الضوء ، ص ٧

(٣) المصدر السابق : نفس الموضع .

اعتمد هذا الاستدلال شكلا قياسيا منطقيا استعان بواسطته ابن الهيثم لتقرير هذه النتيجة : فيما أن الضوء يمتد على سموت الخطوط المستقيمة ، وأن الكواكب يكون بعضها مضيئا ، فإذاً تكون أضواؤها على سمت الخط المستقيم ، ولهذا يؤكد ابن الهيثم « ان الأجزاء الكبار من الأجسام المضيئة من نواتها ، والأجزاء الصغار منها ، وإن كانت في غاية الصغر مادامت حافظة لصورتها فإنها أيضا مضيئة والضوء يشرق منها على الصفة التي تشرق من الأجزاء الكبار » (١) .

من هنا أشار المرحوم مصطفى نظيف إلى أن « عناية ابن الهيثم بالقياس تتجلى هي أيضا في جميع بحوثه ، فهو بعد أن يثبت المبادئ الأولية بلا اعتبار (التجربة) لتجد تلك المبادئ قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التي تقضى إليها . ويشرح على هذا النمط كثيرا من الظواهر العامة في الضوء » (٢) .

وهكذا يلتحم القياس إلى جانب الاستقراء لبناء مفاهيم علمية أكثر قدرة على صياغة النظرية العلمية ليكون هذا البناء شاملا لعناصر البحث العلمي بصورة دقيقة .

ثانيا : منهج التمثيل Analogy :

استعان المسلمون في جملة ما استعانوا به من مناهج بمنهج التمثيل « باعتباره مرحلة أخرى تسهم في إطار البحث ، والتمثيل أو الاثولوجي » يقصد به في العلم كما يقصد به في المنطق القديم والحديث نقل حكم ظاهرة إلى ظاهرة أخرى تماثلها في أمر من الأمور» (٣) .

فالحكم الذي يطلق على ظاهرة مدروسة يمكن الاستعانة به لإطلاقه على أى ظاهرة أخرى تتصف بنفس الصفة التي من أجلها نالت الظاهرة الأولى حكمها ، ولهذا تكتسب الظاهرتان حكما كليا انطبق على الأولى بالدراسة والمشاهدة وعلى الثانية باللاحاق نتيجة لوشيجة مشتركة اعتمدها ذلك الحكم الكلي يقول الفارابي : « التمثيل إنما يكون بأن يوجد أو يعمل أولاً أن شيئاً موجوداً لأمر جزئى فينقله الانسان من ذلك الأمر إلى أمر جزئى شبيه بالاول ، فيحكم به عليه إذا كان الأمران الجزئيان يعهما المعنى الكلي الذى هو من جهة وجود الحكم فى الجزء الأول ، وكان وجود ذلك الحكم فى الأول أظهر وأعرف وفى الثانى أخفى فالأول له مثال والثانى ممثل بالاول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثانى بالاول» (٤)

(١) نفس المصدر : ص ٨ .

(٢) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، ٤٩/١ .

(٣) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، ٤٩/١ .

(٤) الفارابي (أبوالنصر) : كتاب المجموع ، المسائل الفلسفية والاجابة عنها ، ص ١١٢ .

والحقيقة أن أول من طبق مدلول هذا المنهج هم الأصوليون من المتكلمين في قياسهم الغائب على الشاهد لاشتراكها بصفة معينة توجب نقل الحكم بينهما^(١) . ثم سرى هذا المنهج لتمثيل مكانه في البحوث العلمية لدى الإسلاميين ، فلقد تبناه جابر بن حيان في بعض بحوثه الكيماوية وخاصة في الأحجار التي يراود منها عمل الأكسير^(٢) .

ولننهج التمثيل جانب واضح في بحوث ابن الهيثم وخاصة في مجال انعكاس الضوء ، فمثل لهذا الانعكاس بظاهرة الممانعة في الجسم المتحرك ، ثم قاسه عليها ، وبذلك « ابتدأ بشرح ما يحدث إذا كرة صلبة صغيرة متحركة وقعت على سطح جسم صلب يمنعها من الاستمرار في الحركة على السمت الأول ، وكيف ترتد الكرة عن هذا الجسم ، ثم قاس انعكاس الضوء على ارتداد هذه الكرة ، وصقل السطح العاكس للضوء على صلابة الجسم المانع لحركة الكرة ، فهو على هذه الصفة تمثيل لانعكاس الضوء بمثل ميكانيكي»^(٣) .

ولذلك اعتبر مصطفى نظيف ابن الهيثم من جملة علماء الطبيعة في أواخر القرن التاسع عشر ، وخاصة الإنجليز منهم ، والذي يمكن تسميتهم بأصحاب المثل الميكانيكية ، وذلك لتمثيلهم للأمور الطبيعية بمثل ميكانيكية^(٤) .

والظاهر من استعراض ابن الهيثم لمنهج التمثيل أنه كان متأثرا إلى حد بعيد بعلماء الأصول من المتكلمين والفقهاء حتى إنه كان غالبا ما يستعير مصطلحاتهم للتعبير بواسطتها عن طبيعة هذا المنهج وحدوده العلمية^(٥) .

ثالثا : المنهج الفرضي الصوري Hypothetical - Method :

لكلمة فرض معان مختلفة متعددة ، فهي متداولة على صعيد الفلسفة والعلم معا تبعا لطريقة استخدام الكلمة وتحديد مجالها^(٦) .

ولا نريد هنا أن نفصل لتلك المجالات بقدر ما يعيننا المعنى الذي نحن بصدد ، ذلك أننا أشرنا فيما سبق إلى مدلول الفرض في الاستقراء لدى الإسلاميين ، بحيث وضع أنه ليس أكثر من جملة تكهنات لتفسير مجموعة من الظواهر الجزئية . خاضعة للتثبت

(١) يلاحظ أن القياس نوعان ، قياس علة وقياس شبه ، فقياس العلة أن تجمع المقيس والمقيس به علة ، وقياس الشبه أن لاتجمع المقيس والمقيس به علة ولكن يقاس به علي طريق التشبيه ، وكثير من الفقهاء لا يفرقون بينهما .

(راجع : د. مصطفى محمد حلمي : مناهج البحث في العلوم الإسلامية ، طبع القاهرة سنة ١٩٨٤ ، ص ٢٠).

(٢) هوليارد : مصنقات في علم الكيمياء ، كتاب اسقطس الاس الثاني ، ص ٩٥

(٣) مصطفى نظيف : المصدر السابق ، ٤٩/١ - ٥٠

(٤) المصدر السابق : ٥٠/١

(٥) د. جلال موسى : منهج البحث العلمي عند العرب ، ص ١١١

(٦) بول موي : المنطق وفلسفة العلوم ، ص ١٨٩ وما بعدها .

التجريبى ، وبذلك يكون الفرض فى الاستقراء لاحق لجملة مشاهدات أو تجارب تؤدي إلى صياغة ذلك الفرض . أما الفرض فى هذا المنهج فلا يشابه ذلك الفرض فى الاستقراء التقليدى وإنما هو يماثل الفرض الصورى فى المنهج المعاصر وهو « أشبه بمصادرة تميل إلى الأخذ بها لى تدعم هذا القانون أو ذلك » (١) .

وإذا كان المنهج الفرضى يمثل المصادرة فهو بذلك لا يكون فرضاً يصاغ بعد الملاحظات أو التجارب ، وإنما يمكن أن يكون هو النظرية العلمية التى تدعم عن طريق المشاهدات والتجارب وبذلك يصبح المنهج الفرضى فلسفى أكثر منه تجريبى .

ولكى يكون المنهج الفرضى بمثابة النظرية العلمية ينبغى أن تساق الأمثلة من مشاهدات وتجارب لاثبات ما يؤكد المنهج ، وهذا يعنى أن تلك التجارب لا تثبت الفرض مباشرة ، وإنما تبرهن على مايلزم عن ذلك الفرض فى المنهج ، ولهذا يكون الفرض الصورى « موضوع لتحقيق تجريبى غير مباشر » (٢) .

ولقد ظهرت نظرية العنصر المشترك للمعادن لدى قدماء المصريين واليونانيين ، ولهذا أمن هؤلاء بإمكانية تحويل معدن الى معدن آخر أكثر منه نقاوة وأعلى قيمة » (٣) .

وهذا يعنى أن فرضية العناصر المشتركة كانت معروفة قبل الإسلاميين ، والفروض أن تقام التجارب العلمية لتأييد مايلزم عن هذه الفروض إلا أن التجارب التى ساقها قدماء المصريين واليونان وخاصة فى حقل الكيمياء لم تكن تجارب علمية دقيقة ترتفع إلى مستوى الفرض فى هذا المنهج ، وبذلك فقدت التجارب طابعها العلمى وامتازت بميل « مفرط فى التجريد النظرى » (٤) . وهذا ما امتاز به منهج البحث فى الفكر اليونانى عموماً - كما أسلفنا القول بذلك .

أما التجربة فى المجال الطبى فيصدق عليها ما يصدق على التجربة فى الكيمياء ، فهى تجربة « لم تكن محددة القواعد والأحوال » (٥) . بل إن ابقراط نفسه لم يكن واضحاً فى بحوثه الطبيعية ونتائجها ، الأمر الذى أخذ عليه الرازى عند تعرضه

(١) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، ص ١٦١ ويلاحظ : أن المنهج الفرضى بمعناه المعاصر يختلف عن الفرض فى الاستقراء التقليدى من عدة وجوه : أولاً : فى عم اتخاذ مبدأ العلية أساس للبحث العلمى . ثانياً : عدم اتخاذ مبدأ اطوار الحوادث مصادرة أولي وأصبح العلماء على يقين من استحالة البرهنة عليه . ثالثاً : الفرض الصورى ليس خطوة تالية للملاحظة والتجربة كما هو الحال فى الفرض فى الاستقراء التجريبى ، وإنما الفرض الصورى يصنع تفسيرا لأمر وصلنا إليها فعلاً وليس فى صياغة قانون (مثال افتراض الفرة ، أو الفرض الذرى الذى ساعد تفسير خواص الغازات وقوانينها) .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٩ .

(٣) د. ماكس مايرهوف : العلم والطب ، ص ١٨٨ .

(٤) د. ماكس مايرهوف : المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٥) د. جلال موسى : المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

لفصوله بقوله « دعاني ما وجدت عليه فصول أبقرات من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو جلها وما أعلمه من سهولة حفظ الفصول وعلقها بالنفوس ، إلى أن أنكر جوامع الصناعة الطبية وجملها عن طريق الفصول وأتحرى في ذلك الإيضاح والتمثيل وترك الاغراق والوغل في الغوامض » (١).

وبذلك يتضح أن الرازي قد أدرك المحتوى العلمي لطبيعة التجربة الطبية لدى أبقرات وما يمتاز به من اغراق وميل إلى الغموض وعدم التحديد . ولذلك لم ينهض البحث العلمي لدى اليونان في المنهج الفرضي ليؤدي نتائج علمية . وهذا على العكس مما هو عليه المنهج الفرضي في الفكر الإسلامي ، حيث استطاع الإسلاميون - بناء على تحديدهم لطبيعة التجربة العلمية - أن يأتوا على العديد من الإنجازات العلمية في حقل الكيمياء والطب . ولهذا إسهام المنهج الفرضي في إثراء البحث العلمي على مستوى النظر والتدقيق بصورة شاملة ، بالرغم من أن نماذج المنهج الفرض التي اعتمدها الإسلاميون وخاصة في حقل الطب والكيمياء هي النماذج نفسها التي كانت متعارفة لدى مفكرى اليونان ، فلقد ظهرت نظرية العناصر الأربعة في الكيمياء لدى بعض الإسلاميين إلى جانب نظرية العنصر المشترك للمعادن . لدى البعض الآخر كما اعتمد البحث العلمي نظرية الأخلط الأربعة ، وكانت التجارب الطبية والملاحظات تسير في ضوء هذا المبدأ لتقدير طبيعة صحة بدن الإنسان .

ففي ضوء نظرية الأخلط أخذ الأطباء الإسلاميون « يطلون وظائف الجسم ونشوء المرض فيه . ويعنى ذلك أن الطب العربى لم يخرج في ناحيته النظرية عن النظريات التي سادت في عهد اليونان ، ولكن ذلك لم يكن مانعا للأطباء العرب من الاعتراض على بعض آراء اليونان وتقنيدها تفنيديا قد يكون أحيانا قياسيا عنيفا » (٢) .

والحقيقة أن طبيعة المنهج الفرضي في مجال الطب بقى هو نفسه في الفكر اليوناني والإسلامي ، إلا أن التمييز بين الفكرين هو في نتائج التثبت التجريبي بما يلزم عن ذلك الفرض . فلقد كانت التجربة الطبية لدى الإسلاميين ذات أصول وقواعد علمية ، وكان للملاحظة المستمرة والملاحظة الطويلة الأثر الكبير في تحقيق نتائج أكثر دقة عما نجده في الطب اليوناني ، رغم أن نظرية الأخلط بقيت هي المرشد للإسلاميين في تجاربهم الطبية وملاحظاتهم ، ولهذا يرى الرازي أن « من علامات زيادة المراءة صفرة اللون . ومراءة في الفم وجفوفه ، وتقلب النفس وسرعة النبض ، والقشعريرة التي كانت غرز الإبر » (٣).

(١) الرازي : كتاب المرشد ، ص ١٧ .

(٢) د. جلال موسى : المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

(٣) الرازي : المرشد ، ص ٥ .

وامتد تأثير نظرية الأخلاط لدى الأطباء المسلمين ، حتى أن الشيخ الرئيس ابن سينا يؤكد على أن فعل الدواء يجب أن يراعى فيه موافقته لمزاج البدن ، وإلا لم تكن له قيمة إذا انفصل تأثيره عن موافقة ذلك المزاج المتغير بسبب اضطراب الأخلاط . ولهذا يقول: « إنا إذا قلنا للدواء إنه معتدل ، فلسنا نبغى بذلك معتدل على الحقيقة ، فذلك غير ممكن ولا أيضا إنه معتدل بالاعتدال الإنساني في مزاجه وإلا لكان من جوهر الانسان بعينه . ولكننا نعنى انه اذا انفصل عن الحار الغريزي في بدن الإنسان فكيف بكيفية لم تكن تلك الكيفية خارجة عن كيفية الإنسان إلى طرف من أطراف الخروج عن المساواة . فلا تؤثر فيه أثرا مائلا من الاعتدال . وكأنه معتدل بالقياس إلى فعله في بدن الإنسان»^(١) .

وهكذا أخذ الإسلاميون بمنهج الفرض في بحوثهم الطبية مؤكدين على هذا النوع من الفرض الصوري مستهدين به في تجاربهم الطبية على يد أشهر شخصين في المجال الطبي الرازي وابن سينا .

رابعاً : المنهج الرياضي Mathematical method:

أما عن المنهج الرياضي فقد توسع المسلمون في استخدامه . فقد استطاع الحسن ابن الهيثم أن يجعل من الهندسة والجبر وسيلة لحل بعض المسائل الضوئية .

ولهذا اتخذ ابن الهيثم من المنهج الرياضي أداة لتقرير جملة مسائل في الضوء كعلامة الزاوية بطبيعة الوسط ، الذي ينعكس من خلاله الضوء وأن هناك علاقة بين سعة الزاوية وطبيعة الوسط »^(٢) .

وظهر المنهج الرياضي في البحوث الفلكية لدى المسلمين ، حيث ترجموا النتائج الفلكية إلى لغة رياضية ، واستعانوا بالبراهين الهندسية والحسابية في جداولهم الفلكية ، يقول ابن عراق « وإن قد اتينا على ما تقدم الوعد به في تسهيل السبيل إلى اتقان العلم بالطالع وقت الحاجة إليه وسائر ما يتصل به وينتج منه على ما أوجبته البراهين الهندسية الحقيقية »^(٣) .

وهذا المنهج هو الذي مارسه البيروني في بحوثه الفلكية ، فقد كان يبرهن على نتائج أرصاده بطريقة هندسية وحسابية^(٤) .

وبذلك جاءت النتائج التي ضمنها الإسلاميون في جداولهم الفلكية دقيقة ، ذلك أن المنهج الرياضي يقوم بمهمة أساسية عن طريق جعل المبادئ العلمية واضحة ودقيقة

(١) ابن سينا : القانون / ٢٢٢/١ .

(٢) ابن الهيثم : رسالة في الضوء ، ص ١٤ - ١٥ .

(٣) رسائل ابن عراق ، رسالة جدول الفقائق ، ص ٢٥ .

(٤) البيروني / رسالة في الأبعاد والأجرام ، ص ٢ .

وبعيدة عن كل غموض والتباس ، عن طريق اللغة الرياضية المركزة باعتبارها لغة رمزية، وهذا ما أكدته الإسلاميون في منهجهم الرياضى ، وعليه يضيف ابن عراق جدولته المسمى بجدول الدقائق قوله « وركبته على ما أوجبتة الهيئة البراهين الهندسية ثم جردته منها ومن أشكالها وصورها إذ كنت نحوت فيه نحو الإيجاز والاختصار دون التطويل بالإكثار»^(١).

كذلك ساهم المنهج الرياضى وتطبيقه في مجال الفلك على اتساع هذا العلم وتحقيق نتائج واسعة في مسار المعرفة الإنسانية ، « فقد كان أهم انقلاب في البحث العلمى في ميدان الفلك هو استعانة العلماء بالرياضيات وخاصة علم المثلثات في دراستهم لمواقع الأفلاك والنجوم وفي رسم الخرائط الجغرافية والفلكية ، وقد ظهرت أهمية هذا الانقلاب في أبحاث جوهان كيبلر الذى استعان بالمثلثات للكشف عن القوانين الفلكية لحركة الأفلاك»^(٢) .

وعلى الجملة فإن العلوم الإسلامية التى ارتكزت على دعائم قوية من المنهج التجريبي ومن الحقائق الرياضية الدقيقة ، كان واحداً من أهم العوامل التى أدت إلى ظهور النهضة الأوربية الحديثة^(٣) .

خامساً : المنهج التاريخى :

ويعرف عند المسلمين بالمنهج « الاستردادى » وقد أقاموه على أسس علمية دقيقة ، فيما يعرف « بعلم مصطلح الحديث » . وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية هي منهج البحث التاريخى الحديث كما عرفه فلنج وستيبور ولانجلوا «^(٤) .

وقد توصل المسلمون إلى كل ما توصل إليه علماء مناهج البحث التاريخى من نقد النصوص الداخلى والخارجى ، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية ، وفحص الوثائق ، ومنهج المقارنة والتقسيم والتصنيف .

وعلم مصطلح الحديث عند المسلمين يعرف بأنه علم « الرواية والدراسة » . فعلم «الحديث رواية » يقوم على النقل المحرر الدقيق لكل ما أضيف إلى النبى صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة ، ولكل ما أضيف من ذلك إلى الصحابة والتابعين^(٥) .

(١) رسائل ابن عراق : المصدر السابق ، ص ٣ .

(٢) د. ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية ، ص ٦١ .

(٣) د. فؤاد زكريا : التفكير العلمى ، سلسلة عالم المعرفة الطبعة الثالثة ١٩٨٨ ، ص ١٦٢ .

(٤) د. النشار : مناهج البحث ، ص ٣٧٥ .

(٥) د. صبحي الصالح : علوم الحديث ومصطلحه ، دار العلم للملايين سنة ١٩٥٩ م .

وأحوال راوى الحديث (من حيث القبول والرد) فهى تخضع لمنهج التعرف على أحواله جرحا وتعديلا ومعرفة موطنه وأسرته ومولده ووفاته ضمانا للوثوق من صدق روايته والتثبت منهجيا من معاصرته للحديث أو صدق ما نقل عنه الرواية .

ويطلق العلماء « على الحديث دراية اسم » علم أصول الحديث « (١) . ويرتبط هذا العلم بالدراسة التاريخية التحليلية لأقوال الرسول العظيم وأفعاله . وهذه الدراسة التحليلية . هى من متن الحديث بمنزلة التفسير من القرآن ، أو الأحكام من الوقائع ، ولقد تعددت المباحث المتعلقة بعلم الحديث دراية من حيث الموضوع والغاية والمنهج ، فكثرت العلوم المتعلقة بهذه الدراسة التحليلية وانطوت جميعا تحت اسم واحد هو « علوم الحديث » وأهم هذه العلوم هى :

١ - علم الجرح والتعديل : وهو علم يبحث عن الرواة من حيث ما ورد فى شأنهم مما يشينهم أو يزيكهم بألفاظ مخصوصة .

وقد تكلم فى هذا العلم كثيرون منذ عهد الصحابة إلى المتأخرين من المشتغلين بعلوم الحديث .

فمن الصحابة ابن عباس (٩٦ هـ) وأنس بن مالك (٩٣ هـ) ومن التابعين الشعبي (١٠٤ هـ) وابن سيرين (١١٠ هـ) ويرتبط علم الجرح والتعديل بقضية التزام الاسناد، إذ لم يكن المسلمون فى صدر الإسلام - منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى فتنة عثمان يكذب بعضهم بعضا ، بل كانت الثقة تملأ صدورهم . والإيمان يعمر قلوبهم ، حتى إذا ما وقعت الفتنة الكبرى ، وتكونت الفرق والأحزاب ، وبدأ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يتخذ مطية لأهل الأهواء ، وقف الصحابة والتابعون من هذه الظاهرة وقفة منهجية قوية للحفاظ على الحديث الشريف ، وأصبحوا يشددون فى طلب الإسناد من الرواة ، والتزموه فى الحديث ، لأن السند للخبر كالنسب للمرء ، ويخبرنا الإمام محمد بن سيرين عن ذلك فيقول « لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم ، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم » (٢) .

واستمر الأخذ بمنهج فحص الإسناد مستمرا ، وحظى بالعناية والاهتمام فى عهد التابعين وتابع التابعين ، حتى أصبح من واجب المحدث أن يبين نسب ما يروى ، وقد شبه بعضهم الحديث من غير إسناد مسنده كالبيت بلا سقف ولا دعائم ، ونظموه فى قولهم:

(١) عبد الوهاب عبد اللطيف : المختصر فى علم رجال الآثار ، ص ٨ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١ و ص ٨٤ ، وأيضا : سنن الدرامي ، ج ١ ص ١١٢ .

والعلم ان فاته إسناد مسنده كالبيت ليس له سقف ولا طنب وكان المحدث باسناده الحديث يرفع العهدة عن نفسه ويطمئن إلى حجة ما ينقل عندما ينتهى سنده المتصل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم» (١) .

ونذكر هنا من الكتب الجامعة في منهج الجرح والتعديل «طبقات ابن سعد» الزهرى النصيرى (٢٢٠هـ) يقع في ١٥ مجلداً ، وقد اختصره السيوطى (٩١١هـ) تحت عنوان «إيجاز الوعد المنتقى من طبقات ابن سعد» والبخارى (٢٥٦هـ) تواريخ ثلاثة منها تعديل وتجريح (٢) . ولعل بن المدينى (٢٢٤هـ) تاريخ يقع في عشرة أجزاء ، ولابن حبان (٢٥٤هـ) كتاب في أوهم أصحاب التواريخ ، في عشرة أجزاء وللعقاد بن كثير (٧٧٤هـ) كتاب التكميل ، في معرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل .

٢ - علم رجال الحديث : وهو علم يعرف به رواية الحديث من حيث أنهم رواة للحديث (٣) . وأول من عرف عنه الاشتغال بهذا العلم البخارى (٢٥٦هـ) وفي طبقات ابن سعد (٢٢٠هـ) الكثير من ذلك .

وفي القرن الهجرى السابع جمع عز الدين بن الأثير (٦٣٠هـ) أسد الغابة في أسماء الصحابة ، وجاء بعده ابن حجر العسقلانى (٨٥٢هـ) بكتابه «الإصابة في تميز الصحابة» ، وقد اختصره تلميذه السيوطى (٩١١هـ) في كتاب سماه (عين الإصابة) (٤) .

ويرتبط بهذا العلم النشاط العلمى المنهجى الذى كان يتبعه المسلمون فى التثبت من صدق الحديث بالرجوع الى صحابة رسول الله المنبئين فى الأمصار والبلدان فكانوا إذا ماسمعوا من غيرهم حديثاً أسرعوا إلى من عندهم من أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام ليتأكدوا مما سمعوا فكانوا يبينون لهم الغث من السمين ، من هذا ما فعل ابن عباس مع ابن أبى مليكة ، قال ابن أبى مليكة : « كتبت إلى ابن عباس أسأله أن يكتب لى كتاباً ويخفى على . فقال : ولد ناصح أنا اختار له الأمور اختياراً وأخفى عنه . قال: فدعا بقضاء على فجعل يكتب منه أشياء ويمر به الشئ فيقول والله ما قضى بهذا على إلا أن يكون ضل » (٥) .

وفى سبيل التاكيد من صدق الرواية على منهج التثبت الذى اتبعه المسلمون ، فقد كان كثيرون من طلاب العلم يرحلون إلى الصحابة ، يقطنون الفيافي والقفار للتأكد من

(١) د. محمد عجاج الخطيب : السنة قبل التدوين ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) طبع منها فى الهند التاريخ الصغير سنة ١٣٢٥هـ ، والجزءان الأول والرابع من « الكبير » سنة ١٣٦٠ - ١٣٦١هـ .

(٣) المنهل الحديث : للزرقانى : ص ١٠

(٤) د. صبحي الصالح : المصدر السابق ، ص ١١١

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١ ، ص ٨٢

صدق حديث سمعوه من تابعي عندهم وهذا معنى قول أبي العالية السابق : كنا نسمع الرواية عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالانضيرة فلم نرضى حتى ركبنا إلى المدينة فسمعناها من أفواههم . بل إن الصحابة يرحل بعضهم إلى بعض في سبيل هذا ، فقد ارتحل أبو أيوب إلى عقبة بن عامر في مصر ^(١) . ورحل جابر بن عبدالله إلى عبدالله بن أنس في حديث ^(٢) وغير هؤلاء .

٣ - علم مختلف الحديث : وهو علم يبحث من الأحاديث التي ظاهرها التناقض من حيث إمكان الجمع بينها ، إما بتقييد مطلقها ، أو بتخصيص عامها ، أو حملها على تعدد الحادثة أو غير ذلك ، ويطلق عليه علم « تلفيق الحديث » .

ومثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام « لاعدوى » وقوله في حديث آخر « فر من المجنوم كما يفر من الأسد » وكلاهما حديث صحيح ، فيجمع بينهما « بأن هذه الأمراض لاتعدى بطبعها ، لكن مخالطة المريض لصحيح ^(٣) سببا لاعدائه مرضه ، وقد يختلف ذلك عن سببه ، كما في غيره من الأسباب .

وقد أُلّف في مختلف الحديث الإمام الشافعي (٢٠٤ هـ) وابن قتيبة (٢٧٦ هـ) وأبو يحيى زكريا بن يحيى الساجي (٣٠٧ هـ) وابن الجوزي (٥٩٧ هـ) ^(٤) .

٤ - علم علل الحديث : هو علم يبحث عن الأسباب الخفية الغامضة من حيث أنها تقدح في صحة الحديث كوصل منقطع ، ورفع موقوف ، وإدخال حديث في حديث وماشابه ذلك .

وممن كتب في هذا العلم ابن المديني (٢٣٤ هـ) والإمام مسلم (٢٦١ هـ) وابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) وعلى بن عمر الدارقطني (٢٧٥ هـ) .

٥ - علم غريب الحديث : يبحث عن بيان ماخفى على كثير من الناس معرفته من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن تطرق الفساد إلى اللسان العربي .

أول من أُلّف كتابا في هذا العلم أبو عبيدة معمر بن المثنى النصيري (٢١٠ هـ) وابن قتيبة (٢٧٦ هـ) ثم الزمخشري (٥٣٨ هـ) كتابه « الفائق من غريب الحديث » ثم ابن الأثير (٦٠٦ هـ) كتاب « النهاية في غريب الحديث والأثر » .

٦ - علم ناسخ الحديث ومنسوخه : وهو علم يبحث عن الأحاديث المتعارضة التي لا يمكن التوفيق بينها من حيث الحكم على بعضها بأنه ناسخ ، وعلى بعضها الآخر بأنه منسوخ فما ثبت تقدمه يقال له منسوخ وما ثبت تأخره يقال له ناسخ .

(١) المصدر السابق ، ج١ ، ص ٩٣

(٢) تهذيب التهذيب ج٥ ، ص ١٤٩ - ١٥٠

(٣) فارن : شرح النخبة لابن حجر العسقلاني ص ١٥

(٤) علوم الحديث مصطلحه ، ص ١١٢ .

والناسخ قد يعرف من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ، وكنت نهيتكم عن لحوم الأصاحي فوق ثلاث فكلوا منها ما بدا لكم » رواه مسلم من حديث بريدة .

وقد يعرف الناسخ بالتاريخ وعلم السيرة كما في حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » وذلك في شأن جعفر بن أبي طالب ، قبل الفتح ، وقول ابن عباس : « احتجم وهو صائم محرم » وإنما أسلم ابن عباس مع أبيه زمن الفتح .

وقد ألف في « ناسخ الحديث ومنسوخه » أحمد بن إسحاق الديناري (٢١٨ هـ) ومحمد بن بحر الأصبهاني (٢٢٢ هـ) وهبة الله بن سلامة (٤١٠ هـ) ومحمد بن موسى الحازمي (٤٨٤ هـ) . وابن الجوزي (٥٩٧ هـ)^(١).

تلك أهم فروع « علم الحديث » التي تأسست لدى علماء المسلمين على أحد المناهج العلمية وهو المنهج التاريخي ، الذي ظهر لدى دوائر علماء الحديث باسم المنهج الاستردادي . ومارسوه على أعلى مستوى منهجي معروف ، وما زالت دراساته حتى الآن تحتاج إلى مزيد من العناية والتمحيص لاستقصاء جوانبه المختلفة والقاء المزيد من الضوء عليها .

وليفوتنا أن نشير في نهاية عرضنا لهذا المنهج أن نؤكد على دور ابن خلدون البارع في استخدام المنهج الاستقرائي في براعة نادرة لتفسير الظواهر التاريخية التي قابلها تفسيراً يستند على التحليل والتركيب ومستخدم قياسي الغائب على الشاهد من ناحية ، واستقراء الحوادث العارضة في المشاهدة للتوصل إلى أحكام عامة ، فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ هو وأمثاله من علماء الطبقات - السبكي والبخاري - يساوي تماماً عمل فقهاء الأشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين منهم في الفقه والكلام .

وبنظرة فاحصة لطبيعة المناهج التي مارسها مفكرو الإسلام في بحوثهم العلمية المختلفة ، إضافة إلى منهج الاستقراء يتبين إدراكهم المعق لطبيعة منهج البحث ومستلزماته العلمية ، وأن منهج الاستقراء لا يقوى بمفرده على استيعاب كافة متطلبات البحث ، وعليه فلا بد من الاستعانة بمنهج أخرى تكون أكثر فاعلية وأكبر قدرة على تطوير البحث العلمي . ومن ثم فإن الأخذ بالنظرة التعددية للمنهج كان واضحاً في بحوث علماء المسلمين في شتى فروع العلم والمعرفة ، الأمر الذي أدى إلى تكامل النظرة العلمية لديهم .

وما يعيننا أن نؤكد عليه هنا من قضية النظرة الأحادية والتعددية في المنهج عن علماء المسلمين . أن استخدامهم لجملة المناهج التي عرضنا لها لا يعني أنهم خصصوا

(١) علوم الحديث ومصطلحه ، ص ١١٤ .

لكل علم منهج مستقل على حده . إذ أن عرض هذه القضية قد يؤدي بالبعض إلى فهم فكرة التعددية فى المنهج على أنها محاولة من علماء المسلمين لوضع كل علم فى قالب منهجى مستقل به فى ذاته وأن كل منهج من هذه المناهج يعالج قضايا علم بعينه دون غيره وهذه نظرة قاصرة.

فاستعانة علماء المسلمين بأكثر من منهج فى معالجة القضايا العلمية يتأسس فى جوهره على نظرتهم المتكاملة لطبيعة النظرية العلمية وفهمهم المعمق بأن تكامل المناهج وتعددتها والتى يعالج موضوع علم بعينه يثرى الطريقة العلمية ويحقق أدق النتائج المطلوبة.

وليس أدل على ذلك ما رأيناه من استخدام علماء المسلمين لأكثر من منهج لمعالجة ظاهرة واحدة من ظواهر العلم بغية الوصول إلى قانون شامل يعبر بصدق عن صحة الظاهرة ولا يترك من الثغرات ما يمكن أن يعد مقللاً من يقينها ، وما أمكن التوصل إليه من نتائج عن طريقها .

ولعل هذه النظرة التعددية للمنهج عند علماء المسلمين هى التى صارت بعد ذلك سمة المنهج العلمى المعاصر .

فاسحق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م) (١) مثلاً من تحمسوا للمنهج الاستقرائى التقليدى ، ولكن حين نحكم على نيوتن من أعماله نجده من رواد المنهج العلمى المعاصر الذى يستخدم « المنهج الفرضى » والفروض الصورية إلى جانب منهجه الاستقرائى للوصول إلى قانونه المعروف فى الجاذبية ، الذى صاغه بعد ذلك فى صورة رياضية . اعتمد فيها على طبيعة المنهج الرياضى الاستنباطى .

لذلك جاءت النظريات الحديثة للضوء عند نيوتن « وكريستيان هويجنز فى القرن الحالى » قائمة على منهج التمثيل من جهة ، والمنهج الفرضى من جهة أخرى ، فقد شبهه « هويجنز » الضوء بالصوت وحيث أن الصوت يسير فى موجات عبر الهواء ، كذلك الضوء ، مع فارق أن الضوء يمكنه أن يسير فى خلاء كذلك فيما يتعلق بالمنهج الفرضى فقد تحدث أصحاب النظرية الموجية فى طبيعة الضوء ، حيث أشاروا إلى أن الموجة ليست مما ترى بالعين المجردة أو من خلال أدق المكبرات (الميكروسكوبات) وليس مما تدرك إدراكاً حسيّاً بأى صورة أخرى . وبالرغم من ذلك فلها وجودها الواقعى الذى لا يتطرق الشك إليه الآن ، أما دليل وجودها الواقعى فهو أن هذا التصور حقق أغراضاً علمية كثيرة . ولانملك أمامه إلا أن نفرض وجوده سوريا هكذا إلى آخر النظريات العلمية المعاصرة التى أمكن التوصل إليها باستخدام أكثر من منهج علمى فى تحقيقها ولا يتسع المجال هنا لسرد تفاصيلها .

(١) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، ص ١٦٢ وما بعدها .

وعلى ذلك فإن النظرة المنهجية المتكاملة لعلماء المسلمين توافرت فيها الروح العلمية المعاصرة ، وسجل لها السبق في هذا المجال . فقد أصلحت الأخطاء القديمة وأتمت النقص واستحدثت المبتكر من المناهج ، وبأضافت الجديد من الكشوف واستوفت مناهج البحث إجمالاً وتفصيلاً ، وسلكت في البحث مسلكاً يأخذ بالنظرة التعددية للمنهج فتوافرت بذلك لديهم كل مقومات البحث العلمي بمعناه المعاصر - كما أوضحنا .

موقف علماء المناهج الغربيين من قضية المنهج :

من المعروف أن فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) يعد أول من تبني الطريقة العلمية في البحث التجريبي ، حيث اعتمد الطريقة الاستقرائية في البحوث الطبيعية ، إلا إنه قد تطرف في هذه الطريقة لاعتماده وقصره البحث العلمي على المشاهدة وجمع الملاحظات والتجربة ، ثم نتائج التجربة المبنية على تلك الملاحظات ، وبهذا يصبح عمل الباحث عملاً ألياً ، الأمر الذي أدى إلى فقدان العلم هدفه الأساسي في وضع أبنية وطرق جديدة تنشق من الحالات السابقة لتفسير وتبرير الظواهر المماثلة ، ولهذا اعتبرت جهود بيكون عبارة عن عملية وصفية مدعومة بالتجربة فحسب ^(١) .

ولهذا وصف رايشنباخ منهج الاستقراء لدى بيكون بأنه « ساذج » ^(٢) ولذلك لم يتطرق منهج الاستقراء لديه إلى إثارة مشكلة التعميم ، وعلاج الفجوة التي تستبطنها تلك المشكلة ، ولذا لم يناقش بيكون المشكلة المنطقية لمشروعية الاستقراء ^(٣) .

وبهذا الاعتقاد البيكوني يفتقر بيكون عن الأصوليين المسلمين بما يرونه من « احتمال في مناهجهم . وفي الوقت الذي يتقدم الأصوليون من وجهة نظر العلماء المحدثين في قضايا العلم ، فإن بيكون يتخلف عنها .

أما جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م) فقد آمن بأن الاستقراء يؤدي إلى نتائج يقينية ^(٤) . ولقد انطلق مل في نظريته إلى الاستقراء من إيمانه بمبدأ الاطراد في الطبيعة ، وهو المبدأ الذي فسره وفي تصوره للعلية لاعتقاده أن « لكل حادثة علة وأن الوقائع يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً علياً ، وأن العلية تحكم ظواهر العالم الطبيعي » ^(٥) .

بالإضافة إلى ذلك فإن « مل » حمل المحتوى العلمي لقيمة الفرض بناءً على تصوره لمفهوم الاطراد في الطبيعة وبذلك فإن الفرض لديه يجب أن يتفق مع طبيعة الوقائع التي آمن باطرادها وبالتالي فإن نتيجته صادقة ^(٦) .

وهذه نتيجة طبيعية انتهت إليها مل بعد أن اعتقد باطراد الطبيعة .

(١) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، ٢٩/١ - ٣٠ .

(٢) رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ص ٨٣ .

(٣) المصدر السابق : نفس الموضع .

(٤) د. توفيق الطويل : جون ستيوارت مل ، ص ١٤٤ .

(٥) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص ٧٥ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

النزعة اللامنهجية : (١)

ومحتوى هذه النزعة في الفكر المنهجي المعاصر يقوم على رفض دعوى الأخذ بفكرة المناهج المسبقة من قياس واستقراء واستنباط عقلي وغيرها من المناهج العقلية . حيث يرى صاحب هذا الاتجاه أنه يمكن استخدام فروض من شأنها أن تتناقض النظريات والنتائج التجريبية السابقة المدعومة بطرق الإثبات المختلفة ويمكن لها تحقيق تقدم في العلم . ففرضيات جاليليو وكوبرنيكس على سبيل المثال عن دوران الأرض حول الشمس جاءت مناقضة لنظريات قديمة سابقة وقائمة على أسس من المناهج الاستقرائية والاستنباطية ، ومع هذا أثبتت الطرق العلمية المختلفة يقينيتها رغم معارضتها لهذه المناهج التقليدية .

ويرفض أصحاب هذا الاتجاه من جهة أخرى فكرة اطراد الطبيعة كمبدأ استقرائي أول يعطى للاستقراء مشروعيته حيث يرون أن مثل هذا المبدأ من شأنه أن يحد من حرية تطور النزعات العقلية الفردية في مجال العلم ويغلق أمامها السبيل للابتكار .

وهذا الأمر من شأنه أن يفسر الصراع الذي نشأ بين الحقائق المثالية والنظريات في العلم وهو أمر يفسر على أنه من قبيل تطور النزعة العلمية .

أما عن الملاحظة بشكلها التقليدي فإنها لاتصلح لديهم لتفسير طبيعة العلم الحديث فالذي يقتضيه هذا العلم هو نوع من الملاحظة العالية التجريد والمرتبطة بمسائل وقضايا العلم المعاصر (كنسبية الحركة مثلا - وقانون القصور الذاتي في تطبيقاته الحالية) . والتي يحتاج إليها على وجه العموم لتفسير التطور غير المتوازي للعلم . ذلك التطوير الذي يجعل من مادة الطبيعة شئ منفصل عن وضع أي تصورات سابقة وقبلية للمنهج الذي نظن أنه يصلح للتطبيق على ظواهر دون غيرها .

ونستطيع ان نخلص مما سبق الى مايلي :

١ - بالنظر فيما كتبه الأصوليون في « المناهج » يتضح مدى الفارق الكبير بين ماوصلوا إليه وما وصل إليه غيرهم ، فمما لاشك فيه أن الأصوليين سبقوا مل وغيره إلى هذه « المناهج » وأنهم تناولوا كل منهج بالتعريف ، والشرح والتمثيل ، والنقد على نحو لم يسبق اليه ، ولم يصل إليه أحد من بعدهم ، كما أن مناهجهم

(١) اتجاه معاصر يعالج قضايا المنهجية برؤية مختلفة تهاجم الاتجاه التقليدي الذي يؤسس قضايا العلم على أساس المنهج الذي تنتمي منه إلى اليقين المتمثل في صياغة النظريات العلمية وصاحب هذا الاتجاه فيلسوف الماني هو (بول فايرأند) ويعمل حاليا أستاذ للفلسفة في جامعة كاليفورنيا (بركلي) . ويعمل أستاذا لفلسفة العلوم في المعهد الفيدرالي للتكنولوجيا (زيورخ) . وقد صدر هذا الاتجاه في كتابه Against Method عام ١٩٧٥م حيث صدرت النسخة الأصلية منه باللغة الألمانية ثم ترجم إلى الفرنسية والإنجليزية الصينية . وسوف نحاول أن نعرض لقضايا هذا الكتاب من خلال (عرض وتحليل) لأمم الأفكار التي تضمنتها في وقت قريب بإذن الله .

استوعبت مناهج الفلاسفة الأوروبيين المحدثين وفاققتها كما ونوعا . وتميزت مناهج الأصوليين باتفاقها مع وجهة نظر العلم الحديث .

٢ - يتشابه كل من « بيكون » و « مل » إلى حد كبير في عرض منهجيهما ، فطرق الاتفاق والاختلاف ، والتغيرات النسبية ، هي جداول « بيكون » في الحضور والغياب والتدرج . وكلها في جملتها لاتخرج عما اثبته الأصوليون في مبحث العلة - كما أسلفنا - .

٣ - ان المؤاخذات التي سجلت على منهج البحث لدى رواد المناهج في أوروبا الحديثة كانت بسبب اقتصار منهجهم على الاستقراء التجريبي الأمر الذي لم يطور البحث العلمى لديهم بالشكل المطلوب ، ولهذا أخذ على بيكون بأن طريقته « لاتتوافر فيها جميع العناصر اللازمة في البحوث العلمية » (١)

ويرى رايشنباخ أن يوجه اللوم في هذا التقصير « إلى التجريبيين المتأخرين ولاسيما جون ستيوارت مل الذي وضع بعد مائتين وخمسين عاما من وفاة بيكون منطقا استقرائيا لا يكاد يرد فيه ذكر المنهج الرياضى ، وكان في أساسه صياغة جديدة لأفكار بيكون » (٢) .

الخاتمة :

اتضح لنا مما سبق أن مسألة المناهج بين النظرتين الأحادية والتعددية مرت بمراحل مختلفة ارتبطت فيها بنظرية العلم في كل حقبة من الأحقاب التي حاول فيها العقل البشرى مواجهة مشكلات الواقع ومحاولة تحليلها بغية الوصول الى نتائج محددة ، سواء على صعيد النظر العقلى المجرد ، أو النظر التجريبي التطبيقي ، أو فى محاولة الربط بين كلا الاتجاهين الاستدلالي والتجريبى لبناء نسق متكامل للنظرية العلمية .

وأول مانجده ممثلا لاتجاه النظر العقلى المجرد هو الفكر اليونانى الذى حرص على أن تظل العلوم العقلية محتفظة بنقائها من خلال النظرة المنهجية الصورية والاستدلالية ، بعيدا عن أدران العالم المادى ، حيث أدى هذا بهم الى انفصال العلم الطبيعى عن العلوم الرياضية . فنمت الرياضيات - كما رأينا - على أيدي اليونانيين نموا ملحوظا ، ولكنهم لم يحاولوا تطبيقها على مشاكل الطبيعة ، ولم يحاولوا الاستعانة بمناهج علمية أخرى .

(١) رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ص ٨٣ .

(٢) المصدر السابق : نفس الموضع .

وهكذا كان العلم الطبيعي يعاني من الإهمال أولا ، ومن الانصراف عن تطبيق الرياضيات فى صياغة القوانين ثانيا . وكانت نتيجة ذلك أن اتسمت نظرة اليونانيين إلى العالم الطبيعي بالتخلف الشديد ، وبالتعويل على منهج واحد فى تفسير أمور الطبيعة وهى نظرة قاصرة لاتساعد على تكامل المفهوم العلمى فى معالجة أمور الواقع . أما فى العصر الإسلامى فقد اتسعت النظرة المنهجية وتشعبت لديهم على نحو ما عرضنا .

فقد عرفوا مناهج الاستدلال العقلى ، كما أسسوا منهج التجربة (منهج الاستقراء العلمى) بكامل مواصفاته العلمية . وانتهوا بعد صياغته إلى أنه لايمثل سوى مرحلة واحدة من مراحل الاستدلال العقلى ، وبهذا أكدوا على ضرورة تطوير منهج البحث فاستعانوا بمناهج علمية أخرى حققت لهم عملية التطوير هذه والأخذ بوجهة النظر التعددية فى المنهج ، منهج القياس والتمثيل والمنهج الرياضى . فتكاملت لديهم أبعاد النظرة العلمية الشاملة التى تطابق ماوصل إليه علماء العصر الحديث .

أما بالنسبة لعلماء المناهج الغربيين ، فقد تخيرنا لهم نموذجين معبرين على النظرة المنهجية لقضايا العلم وهما « ييكون » و « مل » حيث اتضح مدى تأكيدهما على النزعة الاستقرائية دون غيرها فى العلوم المختلفة وهى نظرة تأخذ بالتفسير الواحدى للمنهج فى قضية العلم .

لذا وجدنا أن علماء المنطق ومؤرخى فلسفة العلم من أمثال « رايشنباخ » وغيره أوضحوا مدى قصور هذه المناهج الغربية وعجزها عن الوفاء بمتطلبات البحث العلمى . خاصة وأن الطريقة العلمية الحديثة ، بعد أن تأكدت من احتمالية النزعة الاستقرائية فى العلم ، فقد عولت على مناهج أخرى من أهمها المنهج الرياضى - للتعبير بدقة عن نتائج التجربة وصياغة نظريات العلم فى صورة كمية دقيقة ، وهذا هو عين ماذهب إليه المناطقة الأصوليون ، والعلماء التطبيقيون المسلمون ، الذين اثروا الطريقة العلمية ، وحققوا النظرة « التعددية » فى فهم مسألة المنهجية العلمية . وهى أمور تستحق كل التقدير والإجلال .

عناصر المنهج العلمى فى القرآن والسنة

د. غازى عناية

ففى أصل الفكر الإسلامى بمصدره الأساسيين القرآن الكريم ، والسنة النبوية أساسات ، لمناهج العلوم والمعارف العلمية ، وأسلوباً بعيداً عن عوامل الأهواء ، باعتباره فكراً حضارياً له الأسبقية دائماً فى النقلة الحضارية بتأصيله وعنايته بالفطرة الإنسانية فى حبها ، وتناولها للعلوم ، ويتأصيله لقواعد المنهج العلمى فى البحث ، والتقصى ، وضمن ، ومن خلال مناهج ، وأساليب ، ووسائل ، وطرق تشكل فى مجموعها منهجاً علمياً مميزاً يتقيد به أثناء عمليات البحث ، والتقصى للحقائق العلمية .

وقد أرسى الفكر الإسلامى معالم وقواعد المناهج العلمية لمختلف العلوم الإنسانية النظرية منها ، والتطبيقية ، العملية التجريبية ، وذلك أيضاً ضمن إضافات متعددة أو على يده صقلت مثل تلك المناهج صقلاً ، وأودعتها أحقية الفكر الإسلامى بون غيره فى تبنيها ، وبحيث أصبحت تلك المناهج تنسب إليه نشأة ، وصقلاً ، وتطبيقاً .

والفكر الإسلامى ساهم فى تأصيل الحضارة الإنسانية تأصيلاً سوياً وصائباً ووضعها فى مسارها السوى الصحيح ، ومن ثم نقلها من العشوائية ، والتخبط إلى التحضير العقلانى السوى فى التفكير ، واستجلاء حقائق المعرفة للكون ، والإنسان ، والوجود ، والخالق . والعبرة من الخلق ، والفكر الإسلامى أيضاً أصل الحضارة الإسلامية كحضارة إنسانية أضلت بديرها النظرة المبدئية الصائبة لحقائق المعارف ، والعلوم ، وأسانيدها من مبادئ ، وقواعد عامة يجب الانطلاق منها ، لاستجداء حقائق الأمور ، والمعارف .

ولقد أصل الفكر الإسلامى من تلك المبادئ والقواعد العامة للمعارف مناهج علمية صائبة لها قواعدها ، ولها أسانيدها ، ولها مبادئها النقلية فى البحث عن المعرفة ، والتأصيل للحقائق العلمية سواء عن طريق الغريزة القطرية ، أو الأسلوب المنهجى فى البحث والتأصيل ، والاستدلال والاستقراء بالنسبة لجميع المعارف ، وبالنسبة لجميع العلوم النظرية ، والتطبيقية ، وأضعا الحضارة الإسلامية ، ونقلها إلى عصر علمى منضبط ، تستند أساليب المعرفة فيه إلى منهج علمى سوى ، وأصيل .

ولقد أرسى القرآن الكريم ، والسنة النبوية قواعد ، الموضوعية ، والشكلية فى الالتزام الأدنى فى النقل ، والبحث ، والتقصى ، والصياغة ، سندها المفاهيم الأولى للحضارة الإسلامية فى تأدية رسالة الخلق بالإيمان ، والاستقامة ، والأمانة حتى بالنسبة لأمر التحصيل المعنوية فرسالة المفسر ، والبحث ، والأديب يجب أن يكون انطلاقها من قواعد الحق ، والاستقامة ، دفاعاً عنها .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ما يمنع الذين نصرُوا رسول الله بسلَاحهم أن ينصروه بألسنتهم " . متفق عليه .

ويتسم الفكر الإسلامى بارتقائه بالبحث العلمى ، وعلى أساس الالتزام ، والتقييد بمنهج علمى ثابت ومعين ، يبنى على قواعد عامة متعارف عليها ، لها ارتباطها بالبحث الدائب ، والأصيل عن حقائق المعرفة ، وبالنسبة لجميع العلوم النظرية والتطبيقية على حد سواء .

وبالنسبة للغة قال بعضهم : " إننا نستطيع أن نتحقق من أن اللغة الأسبانية وجدت نفسها مضطرة طيلة مراحل نموها إلى أن تأخذ من العربية كل ما كان ينقصها للتعبير عن المفاهيم الجديدة ، وهذا التحقيق غنى بالمعلومات بصورة فريدة " .

وبالنسبة للتفسير فقد وضع علماء المسلمين قواعد ، وأساليب علمية ، ضمنتها مراجع عديدة ، منها كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية .

وبالنسبة للحديث فقد وضع علماء المسلمين قواعد عامة يستند عليها منها :

١ - قواعد منهج البحث العلمى التى يعتمد عليها فى نقد مصادر الرواية .

٢ - قواعد منهج البحث العلمى التى يستند إليها فى التجريح والتعديل .

٣ - قواعد التصنيف للرواة .

٤ - قواعد التسوية فى القبول للروايات والآثار .

وبالنسبة للعلوم الاجتماعية فقد أرسى الفكر الإسلامى قواعد ، وأصول عامة لمناهج البحث ، والتقصى للعلوم ، والوقائع التاريخية ، وأرسى أيضاً قواعد سرد الوقائع التاريخية ، والحقائق التاريخية ، وكتابتها ، ولعدة عصور ، واستناداً إلى مصدرى القرآن الكريم ، والسنة النبوية ؛ على اعتبار أنهما أهم مصادر ، ومنابع المواد التاريخية ، وقصص ، وأخبار الأمم السالفة .

وبالنسبة للجغرافية فقد أرسى الفكر الإسلامى قواعد ، وأصول عامة سليمة ، ومنضبطة يستند إليها فى تحديد الأماكن . وهو بالتالى أرسى قواعد السلامة للمناهج القائم على الدقة ، والضبط فى البحث ، والتقصى ، والصياغة ، والاطلاع ، والرسم ولقد أرسى الفكر الإسلامى أيضاً قواعد ، وأصول المنهج التجريبي .

فالفكر الإسلامى أصل قواعد ، المنهج التجريبي أو الاستقرائى ، وحدد عناصره الأساسية المتمثلة فى التجربة ، وحدد قواعده التنظيمية المتمثلة فى قوانين الاستقراء . وقد قرن علماء المسلمين الحس بالعقل ، وسموه الاعتبار فكانت التجربة العلمية . وبعبارة أخرى فقد وضع علماء المسلمين قواعد المنهج الاستقرائى المتمثلة فى التناسق التام بين ظواهر النظر ، والتأمل ، والتفكر ، والحس ، والعمل .

تحديد عناصر المنهج في القرآن والسنة النبوية

إضافة إلى عناصر المنهج التقليدي في البحث العلمي عند الأمم ، أضاف الفكر الإسلامي على البحث العلمي سمات التكامل والوضوح سواء بالنسبة للمنهج ، أو الأسلوب ، فضلاً عن أنه أضاف إلى مناهج التأمل ، والتفكير والاستدلال في البحث أضاف إليها مناهج الاستدلال ، والقياس المنطقي وأضاف التحديد الكمي ، واستعان بالأدوات العلمية في القياس - وإضافة إلى منهج الاستقراء أضاف مناهج الملاحظة والمشاهدة ، والتجربة والإدراك الحسي - ويمكننا على ضوء القرآن الكريم أن نحدد عناصر المنهجية في هذا البحث بالتالي :

أولاً : منهاج الاستدلال العقلي :

ينبنى على قواعد التأمل ، والتفكير ، والاستدلال العقلي ، وكذلك القياس المنطقي في الوصول إلى حقائق المعارف ، والعلوم وقد امتدت محاولات الفلاسفة القدماء في استخدام قواعد التأمل ، والقياس المنطقي في استنباط المعرفة عن حقائق الوجود الى عصر اليونانيين القدماء ، حيث استطاع فلاسفة الإغريق القدامى استخدام قواعد ، ومبادئ المنطق ، والاستدلال الفطري وصحة القياس المنطقي . وقد بلور الإسلام أسلوب الاستدلال العقلي ، وبناء على دلالات المنطق في الاستنباط ، والتأمل الفطري لظواهر الوجود المتعددة ، وصولاً إلى حقائق المعرفة الميتافيزيقية : كدلالة أن الصنعة تدل على الصانع ، وأن البعرة تدل على البعير ، وأن الدخان يدل على النار . وأيضاً كدلالة أن الأسباب تؤدي إلى النتائج ، وأن الكل أكبر من الجزء إلخ . فبالتأمل الفطري لظواهر الكون من مخلوقات ، وسماوات وأرض ، وجن ، وإنس ، وماء ، وهواء ، وجماد ، ونبات استدلل العقل الإنساني فطرياً على وجود الله الخالق لها قال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يزفكون ﴾ (١) .

فبناءً على قواعد التأمل الفطري ، وبناءً على مبادئ المنطق الفطري آمن العقل الإنساني منذ البداية بتوحيد الربوبية ، واستدل على حقيقة خالق الكون والوجود ، وعلى اعتبار أن مبادئ الفطرة ، والعقلانية السليمة توحى بأن لهذا المخلوق خالقا ، وبأن لهذا المصنوع صانعاً قال تعالى : ﴿ قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله قل أفلا تتقون ﴾ (٢) .

وبالفطرة استدلل العقل الإنساني على حقيقة هذا الكون الواسع ، وبأن له خالقا مدبراً ، وبأنه مخلوق بإحكام ، وانضباط ، وبما فيه من سموات وأرض ، ومخلوقات

(١) سورة العنكبوت آية ٦١ .

(٢) سورة المؤمنون آية ٨٦ ، ٨٧ .

إنسانية وغير إنسانية ، وخضوعها لظواهر طبيعية منضبطة : كالتعاقب ، والدوران ، والاكتمال ، والنقصان ، والظلمة والنور ، والجذب ، والخضب ، والغيث... إلخ قال تعالى : ﴿ ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين ﴾ (١) .

ضبط رباني لمخلوقات بحكم نظامها ، وحركتها ، ويضبط أوضاعها وقال تعالى : ﴿ الذي خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ﴾ (٢) .

كمال في التصور الالهي في الإبداع في الخلق ، والضبط دون تفاوت أو اعوجاج أو ميل أو انشقاق في مخلوقات الله . وقال تعالى : ﴿ ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون ﴾ (٣) . قدرات إلهية في الخلق ، والإبداع ، والدقة في الإعجاز تنبئ عن قدرة الإله في الصنع فأيات الله ومعجزاته باقية إلى قيام الساعة توجب الإيمان بصانعها . وقال تعالى : ﴿ لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ﴾ (٤) . دقة الصانع الإله في الخلق ، والضبط ، والتحكم دون تجاوز ، أو تعدد ، أو انحراف . وقال تعالى : ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحي الموتى إنه علي كل شيء قدير ﴾ (٥) . قدرة الإله في إعادة الخلق ، وبعث الحياة في الموتى ، وبأسباب يهيئها موجدتها . وبالتأمل الفطري العقلاني لشواهد الظواهر الخلقية ، نشأة فائرا ، ودلالة ، وإحياء ، وإماتة ، يستدل الإنسان العاقل على حقيقة تلك الظواهر الحية ، والمعقدة وعلى مخلوقات الله ، ومعجزاته ، وآياته الدقيقة والعظيمة ، والكثيرة .

وبناء على مقتضيات القياس المنطقي تسعفنا القدرة على الاستدلال العقلي والمنطقي للإله الخالق ، والصانع ، والمنشئ لتلك الآيات والمعجزات والمخلوقات . واستنادا إلى مقتضيات المنطق الفطري السليم حاول القرآن الكريم مرارا أن يعلو بالمشركين ، وأن ينقلهم من فطرية الربوية بالتعبد ، والتعدد ، والاشتراك إلى فطرة الإلوهية بالتعبد ، والتوحيد ، والإيمان ، وباستخدام أبسط مفاهيم وشواهد المنطقية الفطرية ، وضرب الأمثال ، والحوار المنطقي ، وحفز العقول على التمعن ، والتفكر . قال تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون ﴾ (٦) .

(١) سورة المؤمنون آية ١٧ .

(٢) سورة الملك آية ٢ .

(٣) سورة فصلت آية ٣٧ .

(٤) سورة يس آية ٤٠ .

(٥) سورة قصص آية ٣٩ .

(٦) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

فبالمنطق الفطرى السليم يوجد الفساد ، والخراب للعابد المخلوق عند وجود التعدد للخالق المعبود . وقال أيضا : « إذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد » (١) . جحود واستغراب بإعادة الخلق بعد الموت . وقال أيضا : « أفعمينا باخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد » (٢) . الرد الإلهى أساسه المنطق السليم فى عدم تحقيق الأعباء بالنسبة للخلق الأول . فالعقلانية المنطقية تقتضى عدم تحققه بالنسبة للخلق الثانى . وقال أيضا : « وقالوا أإذا كنا عظاما ورفثاأنا لمبعوثون خلقا جديدا » (٣) . « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم » (٤) . إنكارا للبعث من بعد خلق وقال تعالى : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٥) . الرد الإلهى أساسه المنطق السليم فى القدرة على الإحياء ، والإنشاء والانبعاث مادامت تلك القدرة قد تحققت من قبل .

ولقد أرسى القرآن الكريم قواعد المنهاج العقلى فى الاستدلال على حقيقة الإله . بناء على التأمل الفطرى لدقائق هذا الوجود بدءا بحقيقة النفس ، وانتهاء بحقيقة الظواهر الكونية . قال تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » (٦) . وقال أيضا : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب » (٧) . وقال أيضا : « قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشأ النشأة الآخرة إن الله على كل شىء قدير » (٨) . وقال أيضا : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء » (٩) . وقال أيضا : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت » (١٠)

وقد ربط القرآن الكريم قواعد المنهاج العقلى فى الاستدلال والاستنباط ، الفطرى السليم بقواعد الإيمان والهداية ، والترجيح لقواعد الفطرية العقلانية فى التفكير المنطقى ، والعلم الفطرى السليم . قال تعالى : « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب » (١١) . وقال أيضا : « ألم تر أن الله أنزل من

(١) سورة ق آية ٢ .

(٢) سورة ق آية ١٥ .

(٣) سورة الإسراء آية ٤٩ .

(٤) سورة يس آية ٧٨ .

(٥) سورة يس آية ٧٩ .

(٦) سورة فصلت آية ٥٣ .

(٧) سورة الطارق آية ٥-٧ .

(٨) سورة العنكبوت آية ٢٠ .

(٩) سورة الأعراف آية ١٨٥ .

(١٠) سورة الفاشية آية ١٦ .

(١١) سورة الزمر آية ٩ .

السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيح فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما إن في ذلك لذكري لأولي الألباب ﴿١﴾ . وقال أيضا : ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾ (٢) .

فالقُرآن الكريم هنا يربط بين منطق التفكير الفطري السليم ، وبين حتمية الضرورة المنطقية ، للوصول إلى الهداية ، والإيمان بالله الخالق . وهو يصف الذين يستخدمون عقولهم في التفكير المنطقي السليم ، والذين يتبعون أحسن القول بأنهم المهتدون المؤمنون أصحاب العقول الكبيرة . وبالمقابل فالقُرآن الكريم يربط بين منطق التفكير الفطري الشاذ، وغير العقلاني وبين حتمية الضرورة المنطقية لعدم الهداية ، وعدم الإيمان بالله الخالق . وبالتالي فهو وصف الذين يمتنعون عن استخدام عقولهم في التفكير المنطقي السليم بأنهم لا يعقلون شيئا ، ولا يهتدون صم ، عمى ، فهم لا يعقلون . قال تعالى : ﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ﴾ (٣) . وقال أيضا : ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم يكم عمي فهم لا يعقلون ﴾ (٤) . وأيضا يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق من معجزات ، وآيات ربانية . وبين التفكير المنطقي في حقيقته هذا الخلق ، دنيويا ، وأخرويا . قال تعالى : ﴿ كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون ﴾ (٥) .

وكذلك يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق وبين التذكر . والاعتبار . والصحة دون الغفلة . قال تعالى : ﴿ وبين آياته للناس لعلهم يفكرون ﴾ (٦) . وكذلك يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق من معجزات ، وآيات ربانية ، وبين التعقل . قال تعالى : ﴿ كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون ﴾ (٧) . وكذلك يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق من معجزات وآيات ربانية وبين الإيمان . قال تعالى : ﴿ وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتكم التابوت فيه سَكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين ﴾ (٨) .

ويربط القرآن الكريم بين منطق العقلانية في الاستنباط ، والإلمام بالحقائق العلمية ، وبين النجاة ، والفوز في الدنيا والآخرة ، معبرا عنه بالخير الوفير والتعقل المهدى

(١) سورة الزمر آية ٢١ .

(٢) سورة الزمر آية ١٨ .

(٣) سورة البقرة آية ١٧٠ .

(٤) سورة البقرة آية ١٧١ .

(٥) سورة البقرة آية ٢١٩ .

(٦) سورة البقرة آية ٢٢١ .

(٧) سورة البقرة آية ٢٤٢ .

(٨) سورة البقرة آية ٢٤٨ .

الناجي. قال تعالى : ﴿ يُوْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَوَّلُوا الْأَلْبَاب ﴾ (١).

ولعل أبلغ تأصيل يؤصله القرآن الكريم لمنهج المنطق العقلانى فى الاستدلال ، والاستنباط يكمن فى ربطه بين العلم لآيات الله وبين الاختبار فى الإيمان ، والهداية ، أو الزيغ والضلال . وكذلك فى ربطه بين العلم والتأويل لآيات الله وأحكام القرآن وبين الرسوخ فى العلم والإيمان بالله ، والالتجاء إليه بالدعاء . وكذلك فى ربطه بين العلم ، والتذكر ، والهداية وبين العقلانية الراجعة فى التفكير . قال تعالى ﴿ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ (٢) .

ثانيا : منهاج الاستقراء التجريبي :

يقوم هذا المنهاج على الشك ، والتجربة ، والملاحظة ، وكذلك على الحى ، والمشاهدة للظواهر الطبيعية ، والكونية ، ودراستها دراسة تجريبية ؛ لاكتشافها ، والتأكد من حقيقتها . ولتحقيق ذلك يقتضى الاستقراء وضع القواعد ، وصياغة القوانين العامة التى ينطلق منها الباحث ، ويطبقها على تلك الظواهر ، بفهمها ، والإلمام بها .

ولاشك أن المنهجية الاستقرائية من ابتداء المسلمين . وليس من المبالغة القول : بأن المسلمين هم أول من أرسى قواعد المنهجية الاستقرائية فى العلوم التجريبية ، والتطبيقية ، والكونية ، وكذلك فهم أول من أرسى قواعد المنهجية العلمية الحديثة فى الدراسة ، والبحث ، وعلى أسس من الاتجاه العلمى ، والفكرى السديد .

فأسلوب التفكير المنطقى ، والاستدلال بالمعقولات تجلى واضحا فى بحوث المسلمين، واكتشافاتهم العلمية ، فى مجال العلوم التطبيقية والإنسانية : كعلم الطب ، وعلم الحيوان ، وعلم الصيدلة ، وعلم النبات ، وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم الكون ، وغيرها . وكذلك فإن أسلوب التفكير العلمى الدقيق لدى المسلمين الأوائل اتسم بالموضوعية ، والالتزام بالأمانة العلمية ، والتجرد الموضوعى فى البحث عن الحقائق العلمية . يقول الحسن ابن الهيثم ، واصفا طريقته فى البحث العلمى كما جاء فى مقدمة كتاب " المناظر " : « ونبتدي » فى البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، وتلقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهرة لا يشتبه من كيفية الإحساس ، ثم تترقى

(١) سورة البقرة آية ٢٦٩ .

(٢) سورة آل عمران آية ٧ .

فى البعث والمقاييس على التدرج ، والترتيب مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ فى النتائج . ونجعل فى جميع مانستقره ، وننتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى . ونتحرى فى سائر ما نميزه ، وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء » (١) .

وليس من الغرابة فى شيء أن يشهد المفكرون الغربيون بأسبعية المفكرين المسلمين فى ابتداء منهج الاستقراء التجريبي فى البحث ، وتحديد قواعده ، وعناصره . يقول العلامة « بريفولت » : « إن مناقشات عدة تقوم حول واضعى المنهج التجريبي . وإن هذه المناقشات تعود فى آخر الأمر إلى تصور فاسد محرف لمصادر الحضارة الأوربية . أما مصدر الحضارة الأوربية الحقة فهو منهج العرب التجريبي » (٢) . ويقول أيضا : « إن » روجر بيكون " درس العلم الإسلامى دراسة عميقة وإنه لا ينسب له ، ولا لسميه الآخر أى فضل فى اكتشاف المنهج التجريبي فى أوروبا . وإن » روجر بيكون « لم يكن إلا واحدا من رسل العلم ، والمنهج الإسلامى إلى أوروبا المسيحية . ولم يكف » بيكون « عن القول بأن معرفة العرب ، وعلمهم هما الطريق الوحيد للمعرفة الحقة » (٣) . ويقول العلامة « تريتلو » : « أن لجابر بن حيان » فى الكيمياء ما لأرسطو فى المنطق » (٤) . ويقول العلامة « حماردانو » : « إن الكندى من الاثنى عشر عبقرىا هم من الطراز الأول فى الذكاء » (٥) . ويرى « لالاند » : « إن » البتاني « من العشرين فلكيا فى العالم » (٦) .

ويلخص العلامة المسلم « جابر بن حيان » : « الطريقة التجريبية فى كتابة الحدود (الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها . فمن عرف ميزاتها عرف كل ما فيها ، وكيف تركبت » (٧) . ويلخص العلامة المسلم « ابن البيطار » ، عالم النبات منهج الاستقراء التجريبي فى مقدمة كتابه " الجامع لمفردات الانوية والأغذية » : « فما صح عندى بالمشاهدة ، والنظر ، وثبت لدى بالخبرة لا الخير ، ادخرته كنزا سرىا ، وعذرت نفسى عن الاستعانة بغيرى فيه سوى الله غنيا . وما كان مخالفا فى القوى ، والكيفية ، والمشاهدة الحسية فى المنفعة ، والماهية للصواب ، والتحقيق ، وإن ناقله أو قائله عدلا فيه عن سواء الطريق نبذته ظهريا ، وهجرته مليا ، وقلت لناقله أو قائله : لقد جئت شيئا فريا » (٨) .

(١) د. يوسف السويدى . كتاب الإسلام والعلم التجريبي . الكويت ١٤٠٠ هـ .

(٢) المرجع الأنف الذكر مباشرة من ٢٦ .

(٣) المرجع الأنف الذكر مباشرة من ٢٦ .

(٤) د. محمد زيان عمر ، كتاب : البحث العلمى . مناهجه وتقنياته . جدة . دار الشروق ١٩٨١ م . من ٢١ .

(٥) المرجع الأنف الذكر مباشرة من ٢١ .

(٦) المرجع الأنف الذكر مباشرة من ٢١ .

(٧) د. يوسف السويدى . الإسلام والعلم التجريبي - من ٢١ .

(٨) د. يوسف السويدى . المرجع السابق من ٢٢ .

اننا نجد أن القرآن الكريم ومنذ أربعة عشر قرنا قد ساهم في ابتداء ، وصياغة عناصر، وقواعد ، ومنهج الاستقراء التجريبي ، بوضع قوانينه التي يستعان بها ، يستند إليها في فهم حقيقة الظواهر الكونية ، والطبيعة المخلوقة . وقد عبر عن تلك القوانين بالأسباب . والتي يعتبر الإلمام بها ، والإحاطة بها عنصر فهم ، وإلمام بتلك الظواهر . ومن ثم عنصر كشف والملم لتلك القوانين والأسباب . فلكل ظاهرة انسانية أو غير إنسانية « طبيعية » أسباب ، ومسببات ، ومعرفة الظاهرة . وكشف حقيقتها انما يتوقف على معرفة السبب . قال تعالى : ﴿ كذلك وقد أحطنا بما لديه خبرا ثم اتبع سببا ﴾ (١) . وقال أيضا : ﴿ واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا ﴾ (٢) .

وإننا نجد أيضا أن القرآن الكريم قد حدد عناصر المنهج الاستقرائي بالحس ، والمشاهدة ، والنظر في مخلوقات الله : من ظواهر إنسانيه ، وغير إنسانية ، للإحاطة بالحقائق العلمية ، والإلمام بعناصر المعرفة سواء للمخلوقات ، أو الخالق .

فالقرآن الكريم دعا إلى المشاهدة ، والنظر في ملكوت السموات والأرض . قال تعالى : ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض ﴾ (٣) .

وقال أيضا : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ (٤) . وقال أيضا : ﴿ ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين ﴾ (٥) . وقال أيضا : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ (٦) . وأيضا دعا القرآن الكريم إلى الحس ، والمشاهدة لما خلق من ظواهر كونية ، وأحاطها بأسباب الحياة ، والديمومة . قال تعالى : ﴿ والأرض بعد ذلك دحاها ، أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال أرساها ﴾ (٧) . وقال أيضا : ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه ياكلون ، وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ، ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون ، سبحانه الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم وما لا يعلمون ﴾ (٨) . وقد دعا القرآن الكريم إلى السير في الأرض ، والنظر

(١) سورة الكهف آية ٩١ - ٩٢ .

(٢) سورة الكهف آية ٨٤ - ٨٥ .

(٣) سورة يونس آية ١٠١ .

(٤) سورة الاعراف آية ١٨٥ .

(٥) سورة الملك آية ٥ .

(٦) سورة الفاشية آية ١٧ - ٢٠ .

(٧) سورة النازعات آية ٢٠ - ٢٢ .

(٨) سورة يس الآيات ٢٢ : ٢٦ .

فى دابة الخلق ، ومعرفة النشأة الأولى ، والآخرة . قال تعالى : ﴿ قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شئ قدير ﴾ (١) .

وقد دعا القرآن الكريم إلى السير فى الأرض ، والنظر فى عواقب الأمور . قال تعالى : ﴿ قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين ﴾ (٢) . وقال أيضا :

﴿ أو لم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ (٣) .

ويذكر شيخ الإسلام (رحمه الله) : « إن الإيمان بالله ، أساسه الفطرة وليس العلم » . ولنا القول فى هذا المجال : إن الفطرة يؤازرها البحث ، والنظر ، والمشاهدة ، والحس بالعقل لمخلوقات الله ، وآثاره مما يقود إلى الإيمان بالله ، والوحدانية له ، والعظمة ، والجلال ، والقدرة ، والتي تنتفى معها آيات الشرك ، والتثليث الدالة ، والمنبئة على خراب الكون ، ودماره ، وفساده . قال تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ (٤) . وقال أيضا : ﴿ وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون ﴾ (٥) . وقال أيضا : ﴿ لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون ﴾ (٦) .

ولاشك أن دعوة الإسلام للوحدانية ، والإيمان أنما قامت على قواعد البحث ، والتقصى ، والمناقشة ، والاستنتاج العقلى مما رسخ من مفاهيم ، وعقائد الأولين .

فالقرآن الكريم يخاطب العقول الكبيرة والنيرة ، ويناقشها ، وفى أكثر من موقع حافزا لها على التفكير ، ومزيد التقصى ، والبحث ، ومعجزا لها فى قدرتها ، ومؤصلا للقدرة الإلهية فى الإبداع ، والخلق . قال تعالى : ﴿ ويقول الإنسان أعذا ما مت لسوف أخرج حيا ، أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا ﴾ (٧) .

(١) سورة العنكبوت الآية ٢٠ .

(٢) سورة الروم ٤٢ .

(٣) سورة الروم الآية ٩ .

(٤) سورة المؤمنون آية ٩١ .

(٥) سورة النحل آية ٥١ .

(٦) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

(٧) سورة مريم آية ٦٦ - ٦٧ .

وقال أيضاً : « أفرايتم ماتحراثون ، أعتم تزرعونه أم نحن الزارعون » (١) . وقال أيضاً : « أفرايتم الماء الذى تشربون أعتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون » (٢) . وقال أيضاً : « أفرايتم ماتمنون أعتم تخلقونه أم نحن الخالقون » (٣) .

ولعل أبلغ تأصيل يواصله القرآن الكريم لمنهج المنطق العقلانى فى الاستقراء ، والملاحظة ، والمشاهدة يكمن فى الربط بين العلم بآيات الله ومعجزاته ، والتفكر والمشاهدة للظواهر الكونية ، وبين العلم بأسباب تلك الظواهر ، وتلك القوانين العلمية التى يستند إليها المنهج العقلانى فى الاستقراء ، والتجربة ، والملاحظة . قال تعالى : « ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده » (٤) . وقال أيضاً : « ومن آيته خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم والجنات والأنهار والحيوان والنبات والانس والجن والانس والجن والانس والجن والانس » (٥) .

ثالثاً : منهج الاسترداد التاريخى :

يقوم هذا المنهج على استرداد الماضى تبعاً لما تركه من آثار . وهو المنهج المستخدم فى العلوم التاريخية ، والأخلاقية ، ولقد أوحى القرآن الكريم فى الكثير من الآيات توازنه السنة النبوية فى الكثير من الأحاديث بفحوى ، وأسس المنهج الاستردادى ، وبأسلوب القصصى ، وبالإخبار عن أحوال الأمم السالفة ، وقصصهم مع الأنبياء ، ومن قبيل تبليغ الأحكام الشرعية المتعلقة بالثواب والمتعظ ، والعقاب للمتمرد ، وسواء على النطاق الفردى أو الجماعى . قال تعالى : « نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين » (٦) . وقال أيضاً : « كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنا ذكراً » (٧) . وقال أيضاً : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك » (٨) . وقال أيضاً : « وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم واسحق إن ربك عليم حكيم » (٩) . وأخبار الغيب ، وتأويل الأحاديث طمأنينة له (صلى الله عليه وسلم) وللمؤمنين معه ، ومن بعده بحسن الثواب لمن آمن ،

(١) سورة الواقعة آية ٦٢ .

(٢) سورة الواقعة آية ٦٨ .

(٣) سورة الواقعة آية ٥٧ .

(٤) سورة فاطر آية ٤١ .

(٥) سورة الروم آية ٢٢ .

(٦) سورة يوسف آية ٢ .

(٧) سورة طه آية ٩٩ .

(٨) سورة يوسف آية ١٠٢ .

(٩) سورة يوسف آية ٦ .

وقبح العقاب لمن كفر . ولقد عززت الاكتشافات الأثرية فى الجزيرة العربية ، أخبار الأمم البائدة ، ومصانئها ، والتي ذكرها القرآن الكريم . وكذلك أخبار السير ، والمغازى التى تشكل السنة النبوية مصدرا هاما لها . ولقد ساهمت اسنة النبوية أيضا فى بلورة أسلوب الاسترداد فى النقد ، التاريخى ، حيث الاهتمام بمصادر الحديث النبوى أدى إلى وضع الكثير من قواعد ذلك الأسلوب المنهاجى . فقد وضعت القواعد الدقيقة الصارمة لقبول صحة الحديث النبوى . كما أقيمت الموازين ، لتصحيح الأخبار واستخدمت من قبل العلماء المختصين بالفنون النقلية المختلفة . ولقد طبق المؤرخون المسلمون قواعد ذلك المنهج فى عمليات النقد التاريخى ، الداخلى والخارجى للوثائق ، وتحقيق النصوص التاريخية ، ودراسة الآثار ، وفلسفة التاريخ ، وعلمية التقويم (١) . وقد استند إلى قواعد منهج الاسترداد فى رواية الحديث ، ودراسة السند ، والمتن ، وكيفية التحمل ، والأداة ، وطبقات الرجال ، وعدلهم .

وبعبارة أخرى فقد استخدم منهج الاسترداد فى تحقيق الرواية ؛ للتأكد من صحتها ، وتحقيق شروط قبولها ، وحال الرواة . ومن جهة ثانية استهدف استخدامه ضبط أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم ، للتأكد من صحة الأحاديث المنقولة عنه ، ورفض الموضوع منها ، وكان من نتيجة الاستخدام لأسلوب الاسترداد فى الرواية وضع التصانيف ، والمجامع للأحاديث النبوية وأشهرها : كتب الأئمة الستة فى الحديث (٢) .

ويمكننا القول : بأن قواعد منهاج الاسترداد فى السرد التاريخى والنقد البناء للحديث النبوى الشريف قد شكلت منهاجا متميزا للتفكير العلمى السليم عند المسلمين مستمدة فى معظمها من التشريع الإسلامى ، لدراسة نص الحديث الشريف . وحال الرواة ، وصفاتهم ، وتقسيماتهم . وكذلك لنقد النص وفق ضوابط الشريعة الإسلامية ، وقواعد اللغة العربية .

وكذلك لدراسة القرائن ، للتفريق بين الأحاديث الصحيحة وبين الأحاديث الموضوعه وفتح أبواب النقد ؛ لتحقيق النص ، ودراسة ما يستحدث من الألفاظ ، والمعانى فى الأحاديث النبوية ، وغيرها من القواعد التى تتعلق بقبول الحديث النبوى ، من حيث النص ، والرواية والتى تشكل أسلوبا علميا فذا فى التحرى ، والتحقيق فى اعتماد الأحاديث النبوية ، ولقد اتسم منهاج العلماء المسلمين فى علم الحديث بالثبوت ، ووضع القواعد الصارمة فى قبول الحديث النبوى الشريف بمرحلتيه : التحمل ، والأداء ، وكذلك اتسم منهاجهم فى استخدام المنهج العلمى وقد استهدف القرآن الكريم فى

(١) د. محمد زيان عمر ، المرجع السابق ص ٢٤ .

(٢) د. محمد زيان عمر ، المرجع السابق ص ٢٤ ، ٢٥ .

تأصيله لمنهج الاسترداد فى الأخبار عن قصص الأمم السالفة من أنبياء ، ومصلحين وعلاقتهم بأممهم ؛ طمأنة للرسول صلى الله عليه وسلم ، والمؤمنين ؛ تكريما للاعطاء ، والاعتبار ، والتقيد بالسنة الفطرية للحياة الاجتماعية السليمة ، والعلائق ، والحدود الاجتماعية ، والمبينه للثواب للطائعين ، والعقاب الأليم للمخالفين المتمردين قال تعالى : « ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون » (١) . إخباراً من الله تعالى بارساله الرسل للأمم السالفة واختبارهم بالبأساء والضراء للاعطاء .

ومن ذلك يتضح أن قواعد منهج البحث الاستردادى التاريخى قد وجدت أصالتها فى الفكر العلمى الإسلامى ، وتعتبر من نتاج المفكرين المسلمين ، وتشكل مع غيرها من القواعد المنهجية الأخرى الأسس العلمية لمناهج البحث العلمى فى العصر الحديث . وتتبع أصالة منهج البحث فى الاسترداد التاريخى من ضرورة ارتباط الإنسان بتاريخه الطويل ؛ للمعايشة والاعتناء ، عزز تلك الأصالة بالنسبة للباحثين المسلمين ، وضوح الرؤيا للتاريخ الإسلامى ، والسالف فى القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وبالأسلوب الشيق الجذاب .

رابعا : المنهج الوصفى :

يقوم هذا المنهج على وصف الظواهر الاجتماعية ، والطبيعية . ويستند هذا المنهج إلى قواعد الانتقاء من الظواهر المحسوسة المشاهدة ، ومن الظواهر الغيبية غير المشاهدة : كالجنة والنار ، وأحوال القيامة ... إلخ وهذا ما يفرق المنهج الوصفى فى الإسلام عن نظيره الوضعى الذى يقصر الوصف على الظواهر المشاهدة الحاضرة ، والماضية . ويعتبر الوصف المحور الأساسى لهذا المنهج الوصفى فى إثباته للحقائق العلمية ، وتوصيلها لأذهان الأفراد .

ولقد أغنى القرآن الكريم فحوى المنهج الوصفى بتحديد قواعده ، وضرب الأمثلة ، والتى من شأنها أن تقرب الايمان إلى النفوس ، والتصديق برسالات الأنبياء ، وبأسلوب شيق ، سواء فى مجال لترغيب ، أو مجالات الواقع الاجتماعى ، والطبيعى :-

(١) منهج الوصف فى الواقع الاجتماعى :

يؤصله القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وفى مجال الترغيب ، والترهيب ، ويوصف أحوال المؤمنين المستجيبين ، وأحوال العاصين الضالين . ويستوى بالنسبة للمسلمين الوصف الدنيوى ، والأخروى ، وفى النطاق الاجتماعى . فالقرآن الكريم يصف أحوال

(١) سورة الأنعام آية ٤٢ .

المؤمنين برسالات الأنبياء بالفوز ، والسعادة سواء في الدنيا أو في الآخرة . قال تعالى :
« إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير » (١) . حباهم الله بالمغفرة
والتواب الكبير . وقال تعالى : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم
الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون » (٢) . وقال تعالى :
« هل أتاك حديث الفاشية ، وجوه يومئذ خاشعة ، عاملة ناصبة ، تصلى ناراً حامية ،
تسقى من عين أنية ، ليس لهم طعام إلا من ضريع ، لا يسمن ولا يغنى من جوع » (٣) .
وصف قرأني لأحوال أصحاب النار في السمّة ، والشراب ، والمأكّل . وقال تعالى :
« الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا فسوف يعلمون ، إذ الأغلال في أعناقهم
والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون » (٤) . وصف قرأني لأهل الكتاب
من المكذّبين ، مقيدّين بالأغلال ، والسلاسل ، ويسجرون في جهنهم . وقال تعالى : « ويوم
القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة أليس في جهنم مثوى للمتكبرين » (٥) .
وقال تعالى : « يوم يسحبون في النار على وجوههم نوقوا مس سقر » (٦) . وصف
قرأني للمتكبرين المكذّبين بأسوداد وجوههم ومثواهم النار . وقال تعالى : « وجوه
يومئذ عليها غبرة ، ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة » (٧) .

(ب) منهج الوصف في الواقع الطبيعي :

يؤصله القرآن الكريم . والسنة النبوية وفي نطاقى الترغيب والترهيب ، وبالصور
المتقابلة : كالجنة والنار . وأحوال السماء ، والأرض ، والبحار ، والجبال ، والسحاب ،
يوم القيامة وغيرها .

وصف الجنة فيه ترغيب لمن يؤمن . وألا ييخس من عمله الصالح شئ . قال تعالى :
« في جنة عالية ، لاتسمع فيها لاغية ، فيها عين جارية ، فيها سرر مرفوعة ، وأكواب
موضوعة ، ونمارق مصفوفة ، وزرابى مبثوثة » (٨) . قال تعالى : « ولن خاف مقام ربه
جنتان فبأى آلاء ربكما تكذبان ، نواتا أفنان ، فبأى آلاء ربكما تكذبان ، فيهما عينان
تجريان ، فبأى آلاء ربكما تكذبان ، فيهما من كل فاكهة زوجان ، فبأى آلاء ربكما
تكذبان » (٩) . وقال تعالى : « مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن

(١) سورة الملك آية ١٢

(٢) سورة فصلت آية ٣٠ .

(٣) سورة الفاشية آية ١ - ٧ .

(٤) سورة غافر آية ٧٠ - ٧٣ .

(٥) سورة الزمر آية ٦٠ .

(٦) سورة القمر آية ٤٨ .

(٧) سورة عبس آية ٤٠ - ٤٢ .

(٨) سورة الفاشية آية ١٠ - ١٦ .

(٩) سورة الرحمن آية ٤٦ - ٥٢ .

وأنتهار من لبن لم يتغير طعمه وأنتهار من خمر لذة للشاربين وأنتهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم كمن هو خالد فى النار وسقوا ماء حميما فقطع أمعاظهم « (١) .

حباهم الله بعدم الحزن ، والبشرى بالجنة . وقال تعالى : « قد أفلح المؤمنون ، الذين هم فى صلاتهم خاشعون ، والذين هم عن اللغو معرضون ، والذين هم للزكاة فاعلون » (٢) .

وصف الله المؤمنين بالفلاح دنيا ، وأخرة . وقال تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا ، خالدين فيها لا يغيون عنها حولا » (٣) .

- ويستوى الوصف فى القرآن الكريم لأحوال المؤمنين فى الآخرة أيضا . قال تعالى : « وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة » (٤) . وقال تعالى : « عاليهم ثياب سندس خضر واستبرق وحلوا أساور من فضة وسقاهم ربهم شرابا طهورا » (٥) . وقال تعالى : « إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا » (٦) . وقال تعالى : « ويطاف عليهم بأنية من فضة وأكواب كانت قواريرا ، قواريرا من فضة قدروها تقديرا . ويسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا » (٧) .

وصفا للمؤمنين فى الآخرة يرتعون فى الجنة ، وأحوالهم فى الضحك ، وعدم الحزن ، وفى اللبس ، وفى المأكول والمشرب . وقال تعالى : « وجوه يومئذ ناعمة ، لسعيها راضية ، فى جنة عالية » (٨) .

وفى الجهة المقابلة يصف القرآن الكريم أحوال الكفار ، والعاصين برسالات الأنبياء بالشقاء ، والحرمان للسعادة فى الدنيا ، والآخرة . قال تعالى : « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى » (٩) . عاقب الله الإعراض عن الذكر بالمعيشة المتعبة فى الدنيا ، والعماء فى الآخرة . قال تعالى : « الذين ياكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم

(١) سورة محمد آية ١٥ .

(٢) سورة المؤمنون آية ١ - ٤ .

(٣) سورة الكهف آية ١٠٧ - ١٠٨ .

(٤) سورة عبس آية ٢٨ - ٣٩ .

(٥) سورة الإنسان آية ٢١ .

(٦) سورة الإنسان آية ٥ .

(٧) سورة الإنسان آية ١٥ - ١٧ .

(٨) سورة الفاشية آية ٨ - ١٠ .

(٩) سورة طه آية ١٢٤ - ١٢٦ .

قالوا إنما البيع مثل الربى وأحل الله البيع وحرم الربا « (١) . وصف إلهي لأكل الربا بالمختبئ المجنون من المس الشيطاني . وقد أسبع القرآن على الجنة صفة الكمال . قال تعالى : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين » (٢) . وقد أوجزت السنة النبوية الوصف الخير للجنة مما لعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر (٣) .

وكذلك يتناول الوصف الطبيعي القرآني النار ، ترويباً للمتعظ ، وجزاء للكافر . قال تعالى : « إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقاً وهي تقور » (٤) . أبلغ الوصف بأن جعل لها شهيقاً يسمعه الظالمون . وقال تعالى : « كلا إنها لظى ، نزاعة للشوى » (٥) .

ويتناول الوصف الطبيعي في القرآن الكريم أحوال يوم القيامة وأهوالها . قال تعالى : « إذا وقعت الواقعة . ليس لوقعتها كاذبة ، خافضة رافعة » (٦) . وقال تعالى : « يود المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ ببنيه ، وصاحبه وأخيه ، وفصيلته التي تؤويه » (٧) . وقال تعالى : يصف أحوال الناس ، والجبال والسماء وغيرها من الظواهر الإنسانية ، والطبيعية . قال تعالى : « القارعة ما القارعة ، وما أدراك ما القارعة ، يوم يكون الناس كالفرash المبثوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش ، فأمأ من ثقلت موازينه ، فهو في عيشة راضية ، وأمأ من خفت موازينه ، فأمه هاوية ، وما أدراك ما هي ، نار حامية » (٨) . وقال تعالى : « إذا السماء انشقت ، وأذنت لربها وحقت ، وإذا الأرض مدت ، وألقت ما فيها وتخلت » (٩) .

انشقاق السماء ، وانبساط للأرض . وقال تعالى : « يوم تكون السماء كالمهل ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش ، وتكون الأنهار كالمسك » (١٠) . وصفاً للسماء يوم القيامة بأنها كالزيت ، والجبال بأنها الصوف : وقال تعالى : « إذا رجت الأرض رجا ، وبست الجبال بسا ، فكانت هباء منبثا » (١١) . وصف لارتجاج الأرض ، واندثار الجبال . وقال تعالى : « فإذا النجوم طمست ، وإذا السماء فرجت ، وإذا الجبال نسفت » (١٢) .

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٣٣ .

(٣) الشيخ محمد علي الصابوني . مختصر ابن كثير . المجلد الثالث ص ٤٢٢ .

(٤) سورة الملك آية ٧ .

(٥) سورة المعارج آية ١٥ - ١٦ .

(٦) سورة الواقعة آية ١ - ٣ .

(٧) سورة المعارج آية ١١ - ١٣ .

(٨) سورة القارعة آية ١ - ١١ .

(٩) سورة الانشقاق آية ١ - ٤ .

(١٠) سورة المعارج آية ٨ - ١٠ .

(١١) سورة الواقعة آية ٤ - ٦ .

(١٢) سورة المرسلات آية ٨ - ١٠ .

انطماس للنجوم ، وانفثاع للسماء ، ونسف للجبال « وانثقت السماء فهي يومئذ واهية ، والمك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (١) . وصف للغيبيات يوم القيامة من : انهيار الأرض ، والجبال ، وانشقاق السماء . ووصف عددي للعرش يحمله من الملائكة ثمانية .

فالمنهج الوصفي بواقعيه الاجتماعى والطبيعى ينبه الأذهان إلى رسالة الخلق الأولى والسامية ، ألا وهى العبادة لله وحده فقط ، وما طلب العلم ، وما التعليم ، وما كسب العيش والرزق ، وما التمتع بملذات الحياة الدنيا ، وما إشباع الغرائز وما إلا فقط ، لضمان استمرار الحياة الانسانية ، ولضمان أداء الرسالة التى خلق الانسان من أجل أدائها ألا وهى العبادة .

خامساً : منهاج ربط الحقائق بدلالات الإعجاز ، والجمال :

يؤصل هذا المنهاج الداعى المسلم لأن يربط حقائق ، ومفاهيم العلم بدلالات الإعجاز ، والإبداع الربانى فى الدعوة إلى العلم مفهوماً ، وأسلوباً ، وصولاً إلى الحقائق الجمالية ، والعاطفية فى النصوص المدروسة ، والملقنة .

فهو أى : (الداعى المسلم) مطلوب منه إبراز النواحي ، والظواهر الجمالية فى النصوص ، وذلك لإثارة الأحاسيس والانفعالات العاطفية فى الإنسان ، وعلى اعتبار أن الناحية الجمالية تشكل مطلباً أساسياً ، وحاجة أصيلة من حاجات النفس الإنسانية^(٢) ، فدلالة الإعجاز الربانى تزداد قوة بإبراز النواحي الإبداعية ، والجمالية فيه .

ومن هنا على الداعى المسلم أن يبرز النواحي الجمالية والإبداعية فى دعوته للعلم مثيراً بذلك النواحي العاطفية والجمالية فى النفس الإنسانية تزداد معرفة ، والمأما ، وقدرة لفهم الدقة الربانية فى الخلق والصنع وعلى اعتبار أن إشباع النواحي العاطفية ، والجمالية فى النفس الإنسانية تقربه إلى الإيمان ، وإلى الاعتراف بالقدرة الإلهية فالإعجاز ، والإبداع . .

ولقد تضمنت النصوص القرآنية الكثير من الصور الجمالية ، والإبداعية ، كان لها الأثر الكبير فى تحريك النواحي ، والغرائز الجمالية فى الإنسان فتقوده إلى الإيمان . قال تعالى : " لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم " (٣) . وقال تعالى : " وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات " (٤) .

(١) سورة الحاقة آية ١٤ - ١٧ .

(٢) د. جاك فرج جوى . كتاب : الإنسان معجزة الخلق . ص ٩٣ .

(٣) سورة التين آية ٤ .

(٤) سورة غافر آية ٦٤ .

دقة فى الخلق ، وحسن فى التصوير يثير غرائز الفطرة الإيمانية بالله المصور .تبرز النصوص القرآنية أيضا الظواهر الجمالية للكثير من المخلوقات المادية ، والكونية . قال تعالى : " ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين " (١) .

وقال تعالى : " ولقد جعلنا فى السماء بروجا وزيناها للناظرين " (٢) . وقال تعالى : " إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب " (٣) . وقال تعالى : " أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها " (٤) .

إبداع فى الخلق ، وجمال فى الصنع ، وسلاسة فى التعبير تثير كوامن الشعور ، والایمان الخفى فى النفس البشرية . وقال تعالى : " والأنعام خلقها لكم فيها دفا ومنافع ومنها تأكلون ، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ، وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ، إن ربكم لرؤوف رحيم " (٥) .

وقال تعالى : " والخیل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون " (٦) . تصوير قرآنى مادى ، وجمالى أضاف إلى الحاجات المادية فى التمتع بالأكل ، والدفا ، والحمل حاجات معنوية فى التمتع بالزينة ، والمناظر . وقال تعالى : " وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أمله مع الله بل هم قوم يعدلون " (٧) . وقال أيضا : " أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزا أمله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون " (٨) .

إعجاز قرآنى ينتقل من جمال النص ، والسرد ، والأسلوب إلى جمال التصوير ، والإبداع فى الخلق وكل هذا من شأنه أن يثير جوانب العاطفة ، والبهجة ، والسرور فى النفس البشرية . إن الزينة ، والجمال ، والبهجة سواء فى الخلق المادى ، أو التصوير المعنوى ، أو الأسلوب اللفظى من شأنه أن يثير عواطف الجمال فى النفس الأدمية ، ويقودها إلى الشعور بدقة الإبداع الإلهى .

وتبرز النصوص القرآنية الجوانب الجمالية فى الأمور المعنوية أيضا . قال تعالى : " يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد " (٩) ، وقال تعالى : " قل من حرم زينة الله

(١) سورة الملك آية ٥.

(٢) سورة الحجر آية ١٦.

(٣) سورة الصافات آية ٦.

(٤) سورة ق آية ٦.

(٥) سورة النحل آية ٥ - ٦ - ٧.

(٦) سورة النحل آية ٨.

(٧) سورة النمل آية ٦٠.

(٨) سورة النمل آية ٦١.

(٩) سورة الأعراف آية ٣١.

التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق" (١). دعوة قرآنية ، بوجوب الزينة ، وإبراز النواحي الجمالية للجسم الإنساني . إعجاز قرآني مثاله التواضع في السلوك ، والمسلك مع النفس ، ومع الآخرين يؤصل مبادئ الحاجات المعنوية في السمو الأخلاقي ، ورفعته . وقال تعالى : " فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما ، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا " (٢) . دعوة قرآنية بوجوب التأدب ، والتزين بحسن السلوك ، والتعامل الأخلاقي مع الوالدين ، وقال تعالى : " ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور ، واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير " (٣) .

وتنتقل النصوص القرآنية من الجوانب الظاهرية إلى الجوانب الباطنية في وجوب إبراز الظواهر الجمالية في النفس البشرية . قال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان . ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون " (٤) .

أمر رباني بعدم إبراز النوازع الشريرة بالسخرية ، والتنازع بالألقاب .

وقال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحذكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم " (٥) .

أمر رباني باجتناب النوازع الشريرة بإساءة الظن ، وحسن الظن حكم شرعي يتناول كل مسلم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " حسن الظن من حسن العبادة " (٦) . وقال أيضا : " من ساء بأخيه الظن فقد أساء بربه " (٧) . وأيضا قال الله تعالى : " قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن " (٨) .

دعوة ربانية بتطهير النفس الإنسانية من دنيا الرذائل ، وقبح الفواحش الظاهر منها والباطن .

(١) سورة الأعراف آية ٣٢.

(٢) سورة الإسراء آية ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) سورة لقمان آية ١٨ - ١٩ .

(٤) سورة الحجرات آية ١١ .

(٥) سورة الحجرات آية ١٢ .

(٦) كتاب التاج الجامع الأصول في أحاديث الرسول .

(٧) كتاب منتخب كنز العمال في هامش منسد الإمام أحمد .

(٨) سورة الأعراف آية ٣٣ .

لعل من المفيد القول : بأن إيجابية هذا المنهاج فى الربط بين الحقائق العلمية النظرية والعملية ، المادية ، والروحية وبين دلالات ، وظواهر الإعجاز الربانى فى الإبداع ، وظواهر الجمال فى الخلق ، والصياغة ، والتعبير . هذه الإيجابية تكمن فى إثارة النواحي الجمالية ، والفطرية الكامنة فى النفس البشرية فتنموا فيها القيم الجمالية ، والخلقية ، والشعورية ، يصاحبها نمو فى المدارك الفكرية ، والعاطفية ، والوجدانية ، والروحية ، والتفكيرية ، والتأملية . يؤدى كل هذا إلى تكوين الشخصية الإسلامية المتكاملة ، والتي تسخر بدورها تلك الظواهر ، والعواطف والأفكار فى الاستدلال على الله الخالق الصانع المبدع لتلك الظواهر ، والقيم فى مجموعها .

سادسا : منهاج التأمل ، والتفكير العقلي ، والاعتبار .

سنده التأمل المنطقي ، والتفكير العقلاني ، توضحيا للمجهول إلى المعلوم ، وكشفيا للغموض إلى الوضوح ، وتأميلا للقيم الحياتية ، الدنيوية ، والروحية ، وتوصلا ، وإلما ، وتفسيرا للظواهر ، والحقائق ، ومن ثم وصولا إلى معارف الهداية ، والإيمان مؤشرات ودلالات السعادة الدنيوية ، والأخروية .

إن منهاج التأمل ، والتفكير فى دقائق الحياة هو سند الداعى المسلم فى نشره ، ودعوته للعلم ، وهو أسلوبه فى حفز الأذهان ، وإثارة العقول ، ميزة الأدمى يسمو بها على الحيوان . إن منهاج التأمل ، والتفكير باستخدام العقل هو طبيعته حكم شرعى تناولته الشرائع السماوية الأصلية ، ونصت عليه شريعة الإسلام السمحة ، حيث توافقها ، وبما جاءت به من دعوات ، وأحكام ، ونصوص ، وتكاليف مع حاجات العقل البشرى داعية إليه وإلى التبحر ، والبحر فى تلك الأحكام ، والنصوص ، والتكاليف .

ولقد تأصل منهاج التأمل والتفكير فى استخدام العقل فى النصوص القرآنية ، والنبوية الكثيرة . وجعلت من ذلك الاستخدام العقلي مؤشرا على دلالات الإيمان والهداية . وهى أى النصوص تعيب على العقول تحاشيها لدلالات التأمل والتفكير ، وتعتبره مؤشرا على العصيان ، وعدم الهداية ، والغباء .

قال تعالى : " إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون " (١) .

إن تأصيل هذا المنهاج أبرزته النصوص القرآنية ، والنبوية بدعوة العقول والأذهان إلى التأمل ، والتفكير فى آيات الله ومعجزاته ، وبياناته ومخلوقاته ، وفى نفس الوقت أقرنت دلالات ذلك المنهاج بالإيمان . قال تعالى : " قل انظروا ماذا فى السموات والأرض " (٢) . وقال تعالى : " أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق

(١) سورة الأعراف آية ٢٢ .

(٢) سورة الإسراء آية ٢٣ ، ٢٤ .

الله من شيء" (١) وقال تعالى : " فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب " (٢) . وقال تعالى : " فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها إن ذلك لمحيى الموتى وهو على كل شيء قدير " (٣) . وقال تعالى : " أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور " (٤) . نصوص قرآنية ، ودعوات ربانية باستخدام العقل فى التأمل والتفكير ، والنظر فى آيات الله تقود بالتالى إلى الإيمان . وقال تعالى : " ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين " (٥) . آيات إلهية فى الخلق توجب على العقول السليمة التفكير بها .

وقال تعالى : " هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون " (٦) .

ربط القرآن بين آيات الله من الماء ، والشجر ، والثمر وبين التفكير فيها يقود بالتالى الإيمان . وقال تعالى : « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (٧) . ربط قرآنى آخر بين آيات الله من الليل ، والنهار ، والشمس ، والقمر ، وبين العقلانية لها . وقال تعالى :

« وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفا ألوانه إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون » (٨) . ربط قرآنى آخر بين آيات الله مما ذرأ فى الأرض وبين التذكر لها . وقال تعالى :

« وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » (٩) . والشكر هنا دليل العقلانية لآيات الله . وقال تعالى : « وألقى فى الأرض رواسى أن تُميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون » (١٠) .

(١) سورة الأنفال آية ٢٢.

(٢) سورة يونس آية ١٠١.

(٣) سورة الأعراف آية ١٨٥.

(٤) سورة الطارق آية ٥ - ٦ - ٧.

(٥) سورة الروم آية ٥٠.

(٦) سورة الحج آية ٤٦.

(٧) سورة الروم آية ٢٢.

(٨) سورة النحل آية ١٠ - ١١.

(٩) سورة النحل آية ١٢.

(١٠) سورة النحل آية ١٣.

(١١) سورة النحل آية ١٤.

(١٢) سورة النحل آية ١٥.

تمتد الهداية بالسبيل المادية إلى الهداية الروحية بالتفكير والإيمان بآيات الله ، ومخلوقاته.

وقال تعالى : « أقمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » (١) . حفزا للعقول السليمة؛ وإثارة الأذهان المتعقدة العاقلة بالتذكر ، والاعتبار ، وعدم مساواة الخالق بالمخلوق . دعوات ربانية صريحة باستخدام العقل فى التأمل ، والتفكر فى آيات الله ، وأحكامه ، تنهاوى أمامها تخرصات المغتربين ، وبأن شريعته الإسلام تحجر على العقل ، وتمنعه من التفكير ، وكشف الحقائق . ولعله من قبيل التفكير القول : بأن استخدام العقل بالتأمل والتفكر هو من دلالات النبوة ، وبشائرها . فالنبي صلى الله عليه وسلم نزل عليه الوحي (عليه السلام) بالرسالة ، وهو فى أحوال الاستخدام العقلى فى التأمل ، والتفكر فى مخلوقات الله ، وعجائبه ، وآياته عندما كان فى غار حراء . ولا شك أن دلالات الإيمان تتلزم ، وتتزامن مع ظواهر التأمل والتفكر ، فالمنهج الإلهى بالفطرة ، والوحي ، والأدلة يتلزم مع مناهج العلم فى التأمل والتفكر والتبحر فى الحقائق . فالمنهج الروحى يتوافق مع المنهج العلمى فى أن كلا منهما يقودان إلى الهداية ، ويؤشران إلى دلالات الإيمان بالله الخالق المبدع الصانع لهذا الوجود ، وما فيه من مخلوقات ، وحقائق مادية .

سابعا : منهاج الإبداع ، والتحصيل العلمى ، والقُدوة .

فالداعى المسلم قدوة ، والإبداع فى التحصيل العلمى ، والتعليم شيمته ، وهو ، بل عليه أن يؤسس منهاجه فى التحصيل ، والتعليم ، والدعوة للعلم على قواعد الإبداع فى التحصيل ، والإحاطة بالحقائق العلمية ، ودقائق المعرفة ، تحدوه ، فى ذلك تعاليم الشرع ، وقواعده الكلية فى الإلمام ، والتحصيل ، والإتقان ، والإخلاص فى التية ، والسمو فى تناول ، والدقة فى التلقين ، إن منهاج الإبداع ، والتحصيل العلمى تؤصله قواعد الشرع الكلية فى الإتقان . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » (٢)

وتؤصل ذلك المنهاج أيضا قواعد الشرع الكلية فى الإخلاص بالنية . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه » (٣) . وتؤصل منهاج الإبداع العلمى أيضا قواعد

(١) سورة النحل آية ١٧ .

(٢) متفق عليه .

(٣) رواه الإمامان مسلم والبخاري .

الشرع للكلية فى السمو بالدعوة ، وعدم الكتمان . قال تعالى : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ، إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم » (١) . وقال تعالى : « إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما ياكلون فى بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزيهم ولهم عذاب أليم » (٢) . وقال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه » (٣) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تعلموا العلم وعلموه للناس » (٤) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من سئل عن علم ثم كتمه أجمه الله بلجام من نار يوم القيامة » (٥) . وتؤصل منهج الإبداع ، والتحصيل العلمى أيضا قواعد الشرع الكلية فى الأمانة العلمية ، وعدم التحريف . قال تعالى : « أفستطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » (٦) . وقال تعالى : « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون » (٧) . وتؤصل ذلك المنهج العلمى أيضا قواعد الشرع الكلية فى البحث والسؤال عن العلم . قال تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٨) . وقال تعالى : « الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا » (٩) . وتتناول قواعد الإبداع المنهجى فى التحصيل العلمى كذلك حسن السماع ، ونبذ اللغو . قال تعالى : « والذين هم عن اللغو معرضون » (١٠) . وقال تعالى : « وإذا مروا باللغو مروا كراما » (١١) . وقال تعالى : « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » (١٢) .

منهاج القدوة فى التعلم والتعليم :

وعلى اعتبار أن الداعى المسلم ملتزم فى علاقاته بربه ، وعلاقاته بنفسه ، وعلاقاته بغيره من الأفراد . ويتأصل الالتزام فى أى موقع ومسلك كان عليه الداعى المسلم . فهو

(١) سورة البقرة آية ١٥٩ - ١٦٠ .

(٢) سورة البقرة آية ١٧٤ .

(٣) سورة آل عمران آية ١٨٧ .

(٤) سنن الداريمى .

(٥) مختصر سنن أبي داود . والجامع الصحيح للترمذى .

(٦) سورة البقرة آية ٧٥ .

(٧) سورة البقرة آية ٤٢ .

(٨) سورة الأنبياء آية ٧ .

(٩) سورة الفرقان آية ٥٩ .

(١٠) سورة المؤمنون آية ٢ .

(١١) سورة الفرقان آية ٧٢ .

(١٢) سورة ق آية ٣٧ .

ملتزم بالتعلم قبل أن يعلم ، وهو ملتزم بالعمل قبل أن يدعو . يطبق ما يدعو إليه واضعا من نفسه القوة الحسنة ، والأنموذج الأمثل في الاقتداء ، والتعليم . قال تعالى: « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » (١) . ولقد أنكر القرآن الكريم عدم اقتران العمل بالعلم . وقال تعالى: « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون » (٢) . ويقتضى منهاج الاقتداء العقيدة بالعمل . سواء أكان العمل علما ، أو سلوكا ، أو مسلكا ، أو كسبا ، أو تعاملًا ؛ فالعمل دليل الإيمان . ويقتضى منهاج الاقتداء الالتزام بالعلم تعلمًا وعملًا . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تعلموا تعلمًا فاذا علمتم فاعملوا » (٣) . ويقتضى أيضا الالتزام بالعلم تعلمًا ، وانتفاعًا . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا حملة العلم اعملوا به ، فإنما الأثم من عمل بما علم ، ووافق علمه عمله ، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاور تراقيهم يخالف عملهم وتخالف سريرتهم علانيتهم » (٤) .

وقد اقترنت السنة النبوية بالإيمان بالعمل .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يقبل الإيمان بلا عمل ، ولا عمل بلا إيمان » (٥) .

قال تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (٦) .

ويقتضى منهاج التدرج أيضا مراعاة نوعية العلوم ، والموضوعات فيجب التركيز على أكثرها ضرورة ، وأكثرها سهولة فى التحصيل ، فقد بين علماء سيكولوجية التعليم وجود فروق بين الناس ليس فقط بالنسبة لمستوياتهم الفكرية ، والإدراكية ، وإنما أيضا بالنسبة لقدراتهم النوعية فى التحصيل ، ولأنك أن تفاعل الإنسان المتعلم مع الموضوعات والمعلومات ، والتي هى أكثر التصاقا بالشخص ، وحاجته إليها . فحاجة الإنسان البالغ الراشد لنوعية من المعلومات تختلف عنها بالنسبة للإنسان البالغ غير الراشد ، أو الصغير غير البالغ وكذلك يختلف أسلوب المناقشة بالنسبة للبالغين ، المتعلمين عن أسلوب التريديد بالنسبة للصغار .

(١) سورة التوبة آية ١٠٥ .

(٢) سورة الصف آية ٣ .

(٣) سنن الدرامي .

(٤) سنن الدرامي .

(٥) الجامع الصغير .

(٦) سورة النحل آية ١٢٥ .

ثامنا : منهاج الأساليب التربوية فى التعليم :

تستند منهاج الشريعة الإسلامية فى الدعوة إلى العلم إلى أساليب ، ووسائل تربوية عديدة تتنوع بتنوع المستويات الفكرية ، والعلمية ، والعقلية للمتعلمين . وكذلك بتنوع العلوم الملقنة بحكم استخدامها قوة تأثيرها فى الأفراد ، وقوة أدائها فى التحصيل العلمى للمتعلمين ، وتوصيل المعلومات إلى أذهانهم . ولعلنا لا نبالغ فى القول : بأن المناهج الإسلامية فى التعليم تستخدم أفضل وأحدث الأساليب التربوية المعروفة الآن .
والتي تعتبر فى معظمها من استحداث الإسلام . وأهم هذه الأساليب التربوية : -

أولا : أسلوب المحاولة .

ثانياً : أسلوب الحوار .

ثالثا : أسلوب القصة .

رابعا : أسلوب الإدراك الحسى والمشاهدة .

أولا - أسلوب المحاولة :

وهو أسلوب تربوى يستند إلى المحاولة ، والتجربة فى الوصول إلى الحقيقة العلمية والإلمام بالمعرفة . ويتناول أسلوب المحاولة القول ، والعمل معا . ويوجد هذا الأسلوب أساسه فى السنة النبوية حيث استخدمه الرسول صلى الله عليه وسلم . مع أصحابه حافزا لهم على التعلم والعبادة بالاعتماد على أنفسهم ، ومحاولاتهم .

ففى الحديث الشريف أن صحابيا دخل المسجد فصلى فى ناحية منه ، ثم جاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكان يجلس مع بعض أصحابه . فقال : السلام عليك يا رسول الله . فقال الرسول : وعليك السلام أرجع فصل فإنك لم تصل ، فصلى وعاد فراجع الرسول ثلاث مرات ... فقال الرجل فى الثالثة : والذى بعثك بالحق لا أحسن غير هذا فعلمنى ؟ فعلمه الرسول صلى الله عليه وسلم وتركه يعيد صلاته حتى أتقنها ، والمسلمون يشاهدون ما يحدث .

وينفس أسلوب المحاولة أيضا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستحفظ الصحابة الآيات والأدعية ، وكذلك القرآن الكريم ، والاستخارة .

ويوجد أسلوب المحاولة بين الأساليب التربوية الحديثة ، وينسبه المربى « جون ديوى » الأمريكى إليه . وسماه طريقة المشروع ، ويهدف إلى تكوين الشخصية العلمية للتلميذ بالاعتماد على نفسه ، ومحاولاته للإلمام بالحقائق العلمية .

وتستند طريقة المشروع إلى إثارة الإحساس لدى المتعلم بوجود مشكلة ، ثم يحيطها بالفروض التى قد تساعد على حلها ، ثم الشروع فى حل المشكلة بترجيح أحد الفروض

حتى يتوصل للحل النهائي للمشكلة ، ولعل هذه الطريقة لا تخرج فى كنهها عن طريقة المحاولة التى استنتها الرسول صلى الله عليه وسلم ، والتى يستند إلى إجراء المحاولة ، والتجربة ، والاعتماد على النفس فى الفهم للحقائق والمعارف ، ولعلنا نستطيع القول أن أسلوب المحاولة هو أسلوب نبوى فى نشأته ، وسابق لنظيره الحالى .

ثانيا - أسلوب الحوار :

وهو أسلوب يستند إلى الحوار والتكرار ، وينسب للفلاسفة الحديثون إلى « سقراط » حيث استخدمه بالأسئلة التى كان يوجهها لتلاميذه ؛ لاثارة أذهانهم إدراكا للمقصود . ولعلنا لا نجافى الصواب لو قلنا : أن أسلوب الحوار قديم بقدم الإسلام نفسه . ويجد أساسه فى القرآن الكريم ، والسنة النبوية . قال تعالى : « قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولى دين »^(١) . حوار مع الكافرين على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، يحدد لكل دينه فى الاتباع . وقال تعالى : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد »^(٢) . حوار إلهى لرسوله وللمؤمنين يجسد قواعد الإلهية ، والتوحيد فى العبادة . وقال تعالى : « قل يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون »^(٣) . حوار قرآنى مع أهل الكتاب يدعوهم إلى قول الحق ، وعدم كتمانهم ، أو لبسهم بالباطل . وقال تعالى : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون »^(٤) .

دعوة ربانية إلى أهل الكتاب إلى قول الحق ، والعبادة لله والوحدانية له . وقال تعالى : « قل تعالوا أتت ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا »^(٥) . وبالنسبة للسنة النبوية : (أتدرك ما حق الله على العباد يامعاز) ؟ وكررها ثلاثا ومعاذ يجيب فى كل مرة (الله ورسوله أعلم) . وبعد الثالثة قال الرسول : « إن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا »^(٦) . وأيضا فى الحديث الشريف إن الرسول صلى الله عليه وسلم سأل معاذ بن جبل حين أرسله قاضيا إلى اليمن . بم تقضى ؟ فأجابه معاذ : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي ولا ألو^(٧) .

(١) سورة الكافرون .

(٢) سورة الصمد .

(٣) سورة آل عمران آية ٧١ .

(٤) سورة آل عمران آية ٦٤ .

(٥) سورة الانعام آية ١٥١ .

(٦) متفق عليه .

(٧) متفق عليه .

وأيضاً في الحديث الشريف ان الرسول صلى الله عليه وسلم سأل أصحابه : أتدرون من المفلس ؟ قالوا : المفلس فينا من لا درهم له ، ولا متاع . قال : المفلس من أمتى من يأت يوم القيامة بصلاة ، وصيام ، وزكاة ، ويأتى وقد ضرب هذا ، وقذف هذا ، وشتم هذا ، فيأخذ هذا من حسناته ، وهذا من حسناته ، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه ، أخذ من خطاياهم فطرحته عليه ، ثم طرح فى النار (١) . ويؤصل أسلوب المحاورة أيضاً الحديث الشريف عن محاورة وأسئلة رسول الله من الملائكة جبريل « عليه السلام » رسول الله من البشر محمدا صلى الله عليه وسلم : فقد روى عمر بن الخطاب أن رجلا حسن الثياب ليست عليه متاعب السفر يدخل على الرسول صلى الله عليه وسلم وسأله عن الإسلام ، وعن الإيمان ، وعن الإحسان ، وعن علامات الساعة ، والرسول صلى الله عليه وسلم يجيبه ، والسائل يصدقه ، ونحن نعجب لذلك . ويؤصل جدوى أسلوب الحوار فى التعليم القرآنى ، والنبوى مخاطبته الحواس العقلانية، والمنطقية فى الإنسان للتفكر ، والبحث عن الحقيقة ، والإيمان بها ، ومن ثم تثبيتها فى النفوس ، والأذهان ، ولقد تجلّى الأسلوب الحوارى القرآنى واضحا فى إثارته للكثير من القضايا الإيمانية جعلها محورا للنقاش ، والتفكير ، والتبحر . قال تعالى : « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ، وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا اثبتوا بآياتنا إن كنتم صادقين » (٢) .

وقد أجابهم الله سبحانه وتعالى بقوله : « قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (٣) .

وقال أيضاً : « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » (٤) .

وقد بين سبحانه وتعالى قضية الحياة ، والموت ، والجمع يوم القيامة ، وأنها من صنع الله ، وهو قادر على ذلك ، وكذلك التدوين لكل ما يعلمونه من شواهد الكفر ، والضلال سيروونه عيانا فى كتاب معلوم يشهد عليهم يوم القيامة ، ومن تلك الشواهد انكارهم للساعة . وقال تعالى : « وإذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » (٥) . وفى أكثر من موضع يحاور سبحانه وتعالى الكفار مثيرا قضية الخلق ، وانه الخالق الوحيد . قال تعالى : « قل أرايتم ما تدعون من دون الله أرونى ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى

(١) متفق عليه .

(٢) سورة الجاثية آية ٢٤ ، ٢٥ .

(٣) سورة الجاثية آية ٢٥ .

(٤) سورة الجاثية آية ٢٩ .

(٥) سورة الجاثية آية ٢٢ .

السموات أئتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين» (١). وبالنسبة لقضية الكتاب المنزل حاورهم سبحانه وتعالى: ولبسان نبيه صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: «أم يقولون افتراه قل إن أفتريته فلا تملكون لى من الله شيئا هو أعلم بما تفيضون فيه كفى به شهيدا بينى وبينكم وهو الغفور الرحيم» (٢). ويتتابع الرد القرآنى عليهم مفحما إياهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بى ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلى وما أنا إلا نذير مبين» (٣). ففى هذا النص القرآنى يضع الرسول نفسه مع غيره من الرسل فى الحق فى الانبعاث، وأنه لا علم له لمصيره، ومصيرهم أى الكفار، وما جاءهم به ما هو إلا ما أوحى إليه فقط. وتجيء ثمرة المحاوراة تعلمينا للرسول «صلى الله عليه وسلم» والمؤمنين، وخزيا للكافرين الجاحدين، وذلك فى قوله تعالى: «وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين، إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (٤).

وفى محاولته للكافرين دعاهم الله إلى العقلانية، والتفكر فى قضية بعث الرسول صلى الله عليه وسلم. ومن قبيل النصيح، والإنذار فى آن واحد. قال تعالى: «قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرداى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدى عذاب شديد» (٥). وكذلك فكثيرا ما يتأمل أسلوب الحوار القرآنى فى قواعد المنطق فى رده على الكافرين. ففى إحدى القضايا القرآنية المطروحة قضية البعث فإننا نجد أن الرد القرآنى كان يبنى على المنطق العقلانى. قال تعالى: «وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتا أعنا لمبعوثون خلقا جديدا» (٦). تسائل من الكافرين تحده ظواهر الاستغراب، والدهشة كيف؟ وأى، ومن سيعيد خلقهم إذا ما أصبحوا رفاتا عظاما؟؟ تسائل تحده عوامل التحدى والتحدى على أبسط قواعد العقلانية. والمنطق فى قضية الخلق، والبعث، ومن هذا اتسم الرد القرآنى بظواهر التحدى، وقواعد المنطق العقلانى. فقد تحداهم مثبتا القدرة الإلهية فى الخلق، والبعث. فقال تعالى: «قل كونوا حجارة أو حديدا» (٧). فهو قادر على ابتعاثكم، وخلقكم من جديد لاتعجزونه.

(١) سورة الأحقاف آية ٤.

(٢) سورة الأحقاف آية ٨.

(٣) سورة الأحقاف آية ٩.

(٤) سورة الأحقاف آية ١٢ - ١٣.

(٥) سورة سبأ آية ٤٦.

(٦) سورة الإسراء آية ٤٩.

(٧) سورة الإسراء آية ٥٠.

ويأبسط قواعد المنطق فكما خلقكم أول مرة يعيد خلقكم وابتعائكم مرة أخرى . قال تعالى : « أو خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة فسينغضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا » (١) . وبالنسبة للسنة النبوية تؤصل جدوى الأسلوب الحوارى النبوى قواعد الإثارة للأذهان ، والاستيعاب للمعاني باستخدام أساليب التساؤل ، والتكرار دعائم أسلوب الحوار فى المناقشة . وفى الحديث الشريف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه مرة: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ، قلنا بلى يا رسول الله . قال الإشراك بالله وعقوق الوالدين . وفى رواية وقتل النفس ، وكان متكئا فجلس . فقال : ألا وقول الزور ، ألا وقول الزور ، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت» (٢) .

ثالثا - أسلوب القصة :

وهو أسلوب يستند إلى سرد القصص والأحداث ؛ إثارة للأذهان ، والعواطف فى التفكير ، والاتعاظ ، وعلى سبيل الترغيب ، والترهيب .

وبالأسلوب القصصى أثار القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرا من القضايا الإيمانية، والعلمية ويسردهما للعديد من قصص الأنبياء والرسل ، والأمم ، للعبرة ، والاتعاظ . قال تعالى : « نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين » (٣) . وقال تعالى : « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك فى هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين » (٤) .

وفى مخاطبته للأحاسيس والعواطف ، والوجدان ، والشعور ، يواصل أسلوب القصة أفضل جوانب العقلانية فى الدعوة ، والتبليغ للعلم ، ومن ثم إما إلى الإيمان بالاتعاظ ، وإما إلى الجحود بالنكران . وفى الأسلوب القصصى يكون أسلوب الدعوة إلى العلم بحقائق الديانات والإلهية . وحقائق الوجود ، والكون والمخلوقات ، وحقائق الخلق ، والبعث . وإلى الفوز بالرحمة الربانية ، والثواب الإلهى لكل متعظ ، ومعتبر وإلى الخسران المبين للرحمة الربانية ، والطرد منها لكل جاحد ناكِر . فهذه قصص الأمم المؤمنة ، وكيف سعدت بإيمانها . وتلك قصص الأمم الكافرة ، وكيف شقيت بجحودها . والسرد الإلهى لتلك القصص وارد بالأمثلة المحددة لها . وأسماؤها ، فهذا رسول الله (نوح) أرسل إلى قومه لينذرهم فكذبوه إلا قليلا منهم فأغرقوا بالطوفان . قال تعالى :

(١) سورة الإسراء آية ٥١ .

(٢) صحيح البخارى - فتح الباري .

(٣) سورة يوسف آية ٢ .

(٤) سورة هود آية ١٢٠ .

« قال نوح رب انهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا »^(١). وهذا مصيرهم أن أغرقوا بالطوفان ، وادخلوا النار خالدين فيها . قال تعالى : « مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون أنصارا »^(٢) . وهذه قصة رسول الله (هود) مع قومه عاد الذين طغوا في البلاد ، وأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب . وأهلكوا بريح صرصر عاتية - قال تعالى : « وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية ، سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية »^(٣) . وهذه قصة رسول الله (صالح) مع قومه أصحاب الحجر . وكيف عقروا الناقة ، آية الله لهم . وكيف عوقبوا بيوم الظلة . قال تعالى : « ولقد كذب أصحاب الحجر المرسلين . وأتيانهم آياتنا فكانوا عنها معرضون »^(٤) . وعاقبهم الله بالصيحة . قال تعالى : « فأخذتهم الصيحة مصبحين »^(٥) . وفي موضع آخر قال تعالى : « ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب فعقروها فقال تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب »^(٦) . وعاقبهم الله بالصيحة . قال تعالى : « وأخذ الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين »^(٧) . وهذه قصة رسول الله (شعيب) مع قومه أصحاب الأيكة ، وكيف كذبوه ، وهددوه فعاقبهم الله . قال تعالى : « قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزیز »^(٨) . فعاقبهم الله بالصيحة ، والرجفة . قال تعالى : « ولما جاء أمرنا نجينا شعيبا والذين آمنوا معه برحمة منا وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين »^(٩) . وقال تعالى : « فكذبوه فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في ديارهم جاثمين »^(١٠) . وهذه قصة أبى الأنبياء رسول الله « إبراهيم » خليل الرحمن مع قومه وزعيمهم " النمرود " الذي حاج إبراهيم في ربه . قال تعالى : « ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب

(١) سورة نوح آية ٢١.

(٢) سورة نوح آية ٢٥.

(٣) سورة الحاقة آية ٦ - ٧.

(٤) سورة الحجر آية ٨٠ - ٨١.

(٥) سورة الحجر آية ٨٣.

(٦) سورة هود آية ٦٤ - ٦٥.

(٧) سورة هود آية ٦٧.

(٨) سورة هود آية ٩١.

(٩) سورة هود آية ٩٤.

(١٠) سورة العنكبوت آية ٢٧.

فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين» (١). وقد استجاب الله سبحانه وتعالى لدعوة خليله «إبراهيم» برزق أهله والذين آمنوا من الثمرات إلا أنه عمم الرزق لمن كفر ولكن على أن يعقب التمتع العذاب؛ جزاء للكفر. قال تعالى: «ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار ويئس المصير» (٢). وهذه قصة رسول الله (لوط) مع قومه الذين فسقوا بإتيان الذكور، دون النساء، فعاقبهم الله بجعل قراهم عاليها سافلها. قال تعالى: «فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود» (٣). وهذه قصة رسول الله (موسى) كلم الله مع قومه قوم «فرعون» و «قارون» وكيف استكبروا عن آيات ربهم، فذاقهم الله ويال أمره وأغرقهم» قال تعالى: «وقال فرعون يا أيها الملأما علمت لكم من إله غيرى فأوقد لى يا هامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع الى إله موسى وإنى لأظنه من الكاذبين، واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون» (٤). وعاقبه الله بما استكبر، وأغرقه باليم هو وجنوده. قال تعالى: «فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم فانظر كيف كان عاقبه الظالمين» (٥). وهذه قصة رسول الله «عيسى» كلمة الله مع قومه بنى اسرائيل، وكيف أتاه المعجزات دلائل صدق نبوته، وكيف حاولوا قتله فرفعه الله إليه. وأولى آياته معجزه خلقه. قال تعالى: «إذ قالت الملائكة يامريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين» (٦). وآخر معجزاته رفعه إلى السماء دون قتال، تكريما له، وإكمالا للرسالة المحمدية بالنزول إلى الأرض ثانية. قال تعالى: «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين، إذ قال الله يا عيسى إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون» (٧). ويسرد النص القرآنى قصة خلق «عيسى» عليه السلام، وكما خلق آدم وبنى آدم من تراب. قال تعالى: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (٨). وتسرد النصوص القرآنية توازرها السنة النبوية. القصص العديدة للأنبياء مع أقوالهم، ولا يتسع المجال للسرد الأكثر ويكفيها القول: إن حكمة الله فى السرد القصصى ما هى إلا الدعوة لبنى البشر للإيمان، والاتعاظ.

(١) سورة البقرة آية ٢٥٨.

(٢) سورة البقرة آية ١٢٦.

(٣) سورة هود آية ٨٢.

(٤) سورة القصص آية ٢٨ - ٣٩.

(٥) سورة القصص آية ٤٠.

(٦) سورة آل عمران آية ٤٥.

(٧) سورة آل عمران آية ٥٤ - ٥٥.

(٨) سورة آل عمران آية ٥٩.

رابعاً - أسلوب الإدراك الحسى والمشاهدة :

وهو أسلوب يستند إلى الإدراك ، والحس ، والمشاهدة للأمور المادية والحسية . أو ضرب الأمثال بها ؛ وذلك تقريبا للمعنى إلى الأذهان ، وللمحسوس إلى المعقول . وينسب الفلاسفة المربون هذه الطريقة الى المربية الإيطالية « منتسورى » حيث استطاعت بهذه الطريقة علاج ضعف العقول . وذلك بالاستشهاد بالأمور الحسية المشاهدة ، وعيانا أمامهم تقريبا للمعنى إلى أذهانهم . ولعل أسلوب الإدراك الحسى يجد أساسه فى النصوص القرآنية والنبوية وأنه إسلامى فى نشأته . فالنصوص القرآنية فى تقريبيها للمعنى إلى الأذهان تستخدم هذا الأسلوب بالاستشهاد بالمحسوسات . وضرب الأمثال للأمور الحسية ، والمشاهدة . ومن هنا تتجلى فاعلية هذا الأسلوب فى تثبيت المعانى فى الأذهان، واستظهارها . ويصور النص القرآنى حالة المشرك بالذى قطع حبل النجاة بيده، ولم يعد هناك أحد ينصره من دون الله . قال تعالى : « من يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح فى مكان سحيق » (١) . إنه تشبيه فنى رائع لحالة الكافر المشرك ، وكأنه يخر من السماء وإلى مكان سحيق لا يجد ملجأ له من دون الله . وفى حالة تشبيهية أخرى ، يصور النص القرآنى عظم الأجر للنفقة ومضاعفتها بأمر محسوس هو السنبلة التى يتضاعف ثمرها . قال تعالى : « مثل الذين يتفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم » (٢) . ويصور النص القرآنى وهن الأساس الذى يقوم عليه الشرك ، بأوهن البيوت هو بين العنكبوت . قال تعالى : « مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون » (٣) . ويصور النص القرآنى متاع الحياة الدنيا القليل بالفناء ، والاضمحلال ، وكالهشيم الذى تزوره الرياح . قال تعالى : « واضرب لهم مثل الحياه الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلف به نبات الأرض فأصبح هشيما تنوره الرياح » (٤) . وتجد النصوص القرآنية أسلوب الإدراك الحسى أيضاً فى ضرب الأمثلة الحسية العديدة . وفى مقابلة الأمثلة المتضادة فيما بينها . قال تعالى : « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابياً ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض كذلك يضرب الله الأمثال » (٥) . فالنص القرآنى يصور الباطل بالزبد الذى يحمله السيل لا قيمة له ،

(١) سورة الحج آية ٢١ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٦١ .

(٣) سورة العنكبوت آية ٤١ .

(٤) سورة الكهف آية ٤٥ .

(٥) سورة الرعد آية ١٧ .

ولا فائدة منه . ويصور الحق بالماء الباقي في الأرض تستفيد منه ، ويستفيد الناس منه . ومن الأمثلة المحسوسة تضمنها النصوص القرآنية أسلوبها الإدراكي في الحس ، والمشاهدة الجنة ، والنار وكصور متضادة تصور أحداها جزء الخير ، وتصور الأخرى جزء الاثم . تمثل الصورة الأولى أحوال أهل الجنة ، ونعيمها . قال تعالى : « وجوه يومئذ ناعمة ، لسعيها راضية ، في جنة عالية ، لا تسمع فيها لاغية ، فيها عين جارية ، فيها سرر مرفوعة ، وأكواب موضوعة ، ونمارق مصفوفة ، وزرابى مبثوثة » (١) . وتمثل الصورة الثانية أحوال أهل النار ، وجحيمها . قال تعالى : « هل أتاك حديث الغاشية ، وجوه يومئذ خاشعة ، عاملة ناصبة ، تصلى نارا حامية ، تسقى من عين أنية ، ليس لهم طعام إلا من ضريع ، لا يسمن ولا يغنى من جوع » (٢) . صورة أخرى يجسدها النص القرآني بصرب الأمثلة الحسية ، وتتعلق بالبعث ، والنشور ، وأحوال يوم القيامة . قال تعالى : « فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة ، وحملت الأرض والجال فدكتا دكة واحدة ، فيومئذ وقعت الواقعة ، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية » (٣) . وقال تعالى : « إذا وقعت الواقعة ، ليس لوقعتها كاذبة ، خافضة رافعة ، إذا رجت الأرض رجا ، وبست الجبال بسا ، فكانت هباء منبثا » (٤) . وقال تعالى : « القارعة ، ما القارعة ، وما أدراك ما القارعة ، يوم يكون الناس كالفرش المبثوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش » (٥) . وقال تعالى : « ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون » (٦) . وتستشهد النصوص القرآنية بالأمثلة الحسية الدنيوية في محاجتها للناس وإثبات القضايا الإيمانية . قال تعالى : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون » (٧) . وأيضا تجد النصوص النبوية أسلوب المشاهد الحسية في كثير من الأحاديث .

فقد روى الإمام احمد عن جابر قال : « كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم فخط خطا أمامه وقال : هذا سبيل الله . وخطين عن يمينه ، وخطين عن شماله وقال : هذه سبيل الشيطان . ثم وضع يده في الخط الأوسط وتلا قوله تعالى : وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به لعلكم تتقون » (٨) .

(١) سورة الغاشية آية ٨ - ١٦ .

(٢) سورة الغاشية آية ١ - ٧ .

(٣) سورة الحاقة آية ١٢ - ١٦ .

(٤) سورة الواقعة آية ١ - ٦ .

(٥) سورة القارعة آية ١ - ٥ .

(٦) سورة يس آية ٥١ .

(٧) سورة يس آية ٨٠ .

(٨) سورة الأنعام آية ١٥٢ .

وفي حديث آخر : سأل الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة » ؟ أجاب : « هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ؟ قالوا لا يا رسول الله » ، وقال : « هل تضارون في رؤية الشمس ليس بونها سحب » ؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال : « فانكم ترونه كذلك » (١) .

(١) جامع الأصول

المحور الثانى

قضايا إشكالية فى المنهجية

- ١ - أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية .
- ٢ - نقد مناهج العلوم الإنسانية وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية .
- ٣ - العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمى والتنظير الأيديولوجى .
- ٤ - منهج التعامل مع المصطلحات .
- ٥ - المنهج العلمى والروح العلمية عند ابن خلدون .

أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية

د . علا مصطفى أنور

تهدف العلوم جميعها إلى التوصل للمعرفة العلمية ، وتحاول أن تستقى هذه المعرفة من الواقع ويمثل الواقع السياق الذى تقع فيه الوقائع الطبيعية والظواهر الاجتماعية والإنسانية ، فالواقع موجود قبل أى تصور له أو إدراك ، فهو خارج أى معرفة ولا يمكن لأى معرفة أن تزعم أو تدعى أنها هى الواقع .

وكى يصل العلماء إلى المعرفة العلمية ، كل فى مجاله ، لا بد من اصطناع مسار عقلائى أو فكرى عام يتيح الربط بين مجموعة من العمليات الفنية ، هذا المسار هو المنهج . فالمنهج هو مجموعة من العمليات الذهنية تتيج تحليل الواقع وفهمه وتفسيره . وهكذا يعتبر المنهج جوهر العلم ، وبدونه لا يمكن أن توجد أى معرفة ، ويتعين ونحن فى هذا السباق أن نميز بين المنهج وأساليب البحث أو أدواته ، فالأخيرة تتمثل من مجموعة من الإجراءات تتخذ من أجل تحقيق العمليات المتوافقة مع خطوات المنهج فهى إذاً أدوات يستعين بها المنهج ، ضمن أشياء أخرى ليصل إلى المعرفة، وإذا كنا بصدد الحديث عن المنهج فى إطار العلوم الإنسانية فإننا كثيراً ما نصادف تسميات أخرى تطلق على نفس مجموعة العلوم ، مثل "علوم الإنسان" أو "علوم اجتماعية" . وفى الواقع إنه لا يوجد تعريف محدد ومباشر ومتفق عليه بين كافة العلماء والباحثين حول التسمية الأفضل لهذه المجموعة من العلوم التى تشمل كل من علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، وعلم الاقتصاد ، والعلوم السياسية ، والقانون ، واللغويات ، وعلم النفس ، والتاريخ . وتفضيلنا لتسمية تون الأخرى لا يعنى أولوية للفرد على المجتمع ، وإنما نحن نفترض دائماً أن الحديث يدور عن الفرد داخل إطار المجتمع الذى يمثل إطاره الطبيعى . وإذا حدث أننا استخدمنا "علوم إنسانية" أو "علوم اجتماعية" فإننا نستخدمها كمتراذفات ، وتسميتنا لهذه المجموعة بالعلوم يعنى أنها تهدف إلى الكشف ، وإلى إجلاء ما غمض من حياة البشر الفردية والاجتماعية . ويشير لفظ "علم" إلى قابلية الظواهر الإنسانية للدراسة العلمية الجادة القائمة على الملاحظة والوصف والتحليل والفهم والتفسير ، وإن كان التنبؤ والتحكم عسير المنال فى هذا المجال.

وقد جاءت فلسفة العلوم الإنسانية ، أو فلسفة العلوم الاجتماعية (والتسميتان سواء) وليدة اهتمام نشأ لدى الفلاسفة للإجابة على أسئلة يثيرها الواقع الاجتماعى

والبحث العلمى ، والتي لم تجد إجابات شافية لها من جانب العلماء المتخصصين فى تلك العلوم . وموضوع هذا الفرع من الفلسفة هو تلك العلوم ، ومهمته هو التحلل النقدى لمناهجها وافتراضاتها ومصادراتها ومعطياتها ، وذلك بهدف إقامة - إن أمكن - نظرية تحاول أن تجيب على كافة التساؤلات التى يستدعيها الواقع الاجتماعى . فإذا كانت " فلسفة العلم " هى القاعدة التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، فلا أقل من أن تكون " فلسفة العلوم الإنسانية " أو " فلسفة العلوم الاجتماعية " هى القاعدة التى تقوم عليها العلوم الإنسانية أو العلوم الاجتماعية (١) .

أزمة المنهج :

إن الأزمة فى المنهج وليدة أزمة فى العلم ذاته . فبالنسبة للعلم الطبيعى ، يقال أن وظيفته هى الفهم والتنقيص والتنبؤ والتحكم ، إلا أن العلوم الطبيعية ذاتها لم تستطع بواسطة منهجها التجريبى المعروف التوصل إلى تحقيق الدقة والأحكام التى تطمح إليهما . بدليل ظهور دعوات تطالب بعدم التقيد بمنهج واحد محدد للبحث ، وبترك حرية الاختيار مفتوحة أمام الباحث العلمى ، فالطبيعة تكشف عن نفسها بواسطة مجموعة من المناهج وليست بواسطة منهج بعينه ، ومن الخطأ أن نقيد أنفسنا مقدماً (٢) فإذا كانت العلوم الطبيعية تمر بهذا المأزق، فكيف يكون الوضع بالنسبة للعلوم الإنسانية ؟ وفى الواقع إن الأزمة تنشأ من الخلاف حول بعض القضايا ، نذكر أهمها وهى طبيعة موضوع الدراسة ثم إختيار المنهج الملائم لدراسة كافة الظواهر الإنسانية : اجتماعية واقتصادية وسياسية ونفسية ... وتبدو المشكلة أكثر حدة فى المجال البحثى المحلى حيث لا زالت المناهج التقليدية سائدة ، أو حيث يغيب المنهج تماماً .

(١) موضوع الدراسة :

تعددت الآراء إزاء موضوع الدراسة الإنسانى والاجتماعى . فالبعض رأى الظاهرة الاجتماعية فى بساطة الواقعة الطبيعية ، ومن ثم تخضع للدراسة العلمية الدقيقة ، والبعض الآخر جاهر بتعقدها وصعوبة إخضاعها للمنهج العلمى . وبين الطرفين ظهرت آراء متعددة ، بعضها يعترف بصعوبة مادة الدراسة مع إمكان دراستها دراسة علمية، والبعض الآخر وصل إلى درجة من التطرف جعله يرفض النظر إليها على أنها علوماً على الإطلاق ، بحجة غياب الاطراد والتجربة ونسبية قوانينها (٣) . ويمثل الفريق الأول

١- علا مصطفى أنور ، التفسير فى العلوم الاجتماعية . دراسة فى فلسفة العلم القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ . ص ٧ .

٢- Feyerabend, P. Anarhist Theory of Knowledge. Against Method. Outline of An London: new left Books, 1975.

٣- انظر توفيق الطويل " إشكالية العلوم الاجتماعية " إنها ليست علوماً فى إشكالية العلوم الاجتماعية فى الوطن العربى . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٤ . ص ١٣ - ٢٥ .

الموقف الطبيعي الذي رأى أن الاختلاف الظاهري من معطيات العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية قد نشأ من الفشل في الاعتراف بأن المعطيات المباشرة في كل العلوم ما هي سوى استجابات إنسانية لشئ أثار تلك الاستجابات فالمعلومات في عالمنا تعرف عن طريق الاستجابات الإنسانية ومنها نستخلص وجود أي ظاهرة وخصائصها . فالعادة أو الفكرة أو المعتقد كمعطيات ، حقيقية ولموسة وملاحظة وقابلة للقياس ، أي تخضع للدراسة العلمية مثل قطعة الحجر أو المنضدة أو الحيوان (١) . معنى ذلك أن تصنيف الموضوع إلى "طبيعي" أو "مادي" أو "حضاري" أو "اجتماعي" أو "إنساني" لا غبار عليه بشرط ألا يترتب عليه افتراض أن هذه التصنيفات تؤثر على الطريقة التي نتعرف بها على الظاهرة موضع البحث والدراسة .

ويرى هذا الفريق أن الفارق الأساسي بين مجموعتي العلوم يكمن في عدد العوامل التي لابد من أخذها في الاعتبار أثناء عمليات التفسير والتنبؤ بالنسبة للأحداث الطبيعية والاجتماعية ، إلا أن هذا الاختلاف ، في رأيهم ، ليس إلا اختلاف في الدرجة . وكما أن الظواهر في العالم الطبيعي ليست متجانسة كما يظن الكثيرون ، فإن الظواهر في العالم الإنساني ليست متعايرة بالصورة التي يخشى كثيرون أن تكون عليها (٢) وقد رفض هؤلاء التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على أساس أن الأولى علوم دقيقة Exact والثانية علوم غير دقيقة فالفارق بين النوعين هو فرق في الدرجة وليس من حيث المبدأ ، فالدقة لا تنطبق على كل العلوم الطبيعية ، ولكن على بعض مجالات الفيزياء فقط فمثلاً الهندسة المعمارية والطب يعتبران "علمين" إلا أنهما غير دقيقين وذلك لاعتمادهما على عمليات استنتاجية غير منهجية . بينما نجد أن علوماً مثل الاقتصاد وعلم النفس يعطيان استنتاجات دقيقة ، وفي نفس الوقت لديهما اعتماد على أحكام حدسية . وهذا يدل على عدم وجود حد فاصل بين العلوم الدقيقة وغير الدقيقة . كما أن عدم الدقة ليست صفة قاصرة على العلوم الاجتماعية وحدها .

وينتمي هذا الفريق الذي عرضنا رأيه في موضوع الدراسة الإنسانية والاجتماعية إلى المدرسة الوضعية Positivism كما تبلورت على يد كونت Auguste Comte وبوركاي Emile Durkheim ، وكما تطورت لدى الوضعيات المحدثه Neo-positivism والمدرسة السلوكية Behaviorism . وقد قام موقفهم الفلسفي في مجمله على رفض قيام أي نظرية أو فلسفة ، والبعد عن أي اتجاه تأملي ، وذلك لصالح الدقة والوضوح ، وتفضيل المسائل القابلة للحل علمياً ، والمفيدة علمياً .

Lundberg, G.A., the Postulates of Science and their Implications for Sociology. in -١ philosophy of the Social Sciences. A. Reader. ed. by M. Natanson N.Y: Random House, 1963 pp.33-72-p.52.

Machlup. F. Are the Social Sciences Really Inferior? in philosophy of the Social Sciences. op.cit. pp.158-180.p.161.

أما أصحاب الاتجاه المقابل وهو الاتجاه اللاتبيعي أو اللالوضعي Anti-naturalistic or negative ، فيقولون بتميز الظاهرة الإنسانية من الواقعة الطبيعية ، ويؤكدون على وجود فارق واضح بين وحدة المجتمع ووحدة الطبيعة . فوحدة الطبيعة تتبع من ملاحظة شخص ، بينما وحدة المجتمع لا تحتاج إلى ملاحظة ، إذ أنها شئ مدرك بواسطة عناصره ، فهذه العناصر نفسها وحدات مركبة وأعيه (١) . وأبرز ما يميز الظاهرة الإنسانية هو تعقدها بسبب قلة تكرارها ، إلى درجة أنها قد تحدث مرة واحدة فقط ، في بعض الأحيان . هذا علاوة على تغييرها ، فإذا كنا نستطيع في مجال العلم الطبيعي أن ننظر إلى أن كل وحدة تتطابق مع الأخرى ، فإن هذا لا يتحقق في المجال الاجتماعي سوى في حدود ضيقة للغاية ، ومثل الإحصاء السكاني (المواليد والوفيات مثلاً) .

وإذا كان من السهل عزل عامل واحد في مجال العلم الطبيعي وإجراء الدراسة عليه ، فإن هذا شبه مستحيل في المجال الإنساني حيث يتميز الواقع بتشابك مواقفه وإستحالة تغيير عامل واحد دون التأثير على بقية العوامل المتداخلة معه .

ولما كانت الدراسة في المجال الإنساني تتخذ كموضوع لها الفرد والمجتمع ، فيرى هذا الفريق أن هذين القطبين لا يتمثلان في مجرد سلوك يخضع للدراسة بطريقة آلية ، وإنما توجد علاقة دياكتيكية بينهما . فالداخل والخارج بين الفرد والمجتمع ليسا بشيئين منفصلين ، وإنما هما يحددان معاً الموقف المتسق للإنسان باعتباره حيواناً اجتماعياً . ووجود الفرد إذا ما حللنا محتوياته ليس مجرد جزء اجتماعي وجزء فردي ، ولكنه ينتمي إلى الفئة الأساسية والحاسمة والثابتة للوحدة التي نستطيع أن نقول عنها أنها تركت أو تعاقب لخاصيتين متعارضتين منطقياً للإنسان : الخاصية الخاصة بوظيفته كعضو في المجتمع وتحتاج ومحتوى له ، والخاصية المقابلة التي تقوم على وظائفه ككائن مستقل ، والتي تتوجه إلى حياته من خلاله هو ومن أجله هو .

أن المجتمع لا يتكون من مجرد أفراد غير مجتمعين ، ولكن من كائنات تشعر ، من جهة ، أنها موجودات فردية كاملةإن الصفات الفطرية والعلاقات الشخصية والخبرات الحاسمة تجعل لكل شخص فرديه وعدم تكرار ، سواء في تقدير الشخص لنفسه أو في تفاعله مع الآخرين(٢) . إن فهم الآخر إذاً وهو يمثل هنا موضوع الدراسة لا يمكن أن يصل ، في رأى هذا الفريق ، إلى الدقة الموجودة في علوم مثل الفيزياء أو الكيمياء ، لتمييز تلك العلوم ببساطة موضوع الدراسة .

Summel,G., How is a Science of Society possible?in philosophy of the Social-sciences , op.cit.

Ibid., p.86-87.

(٢) المنهج

يواجه من يتصدى لدراسة منهج العلوم الإنسانية بعدم اتفاق العلماء وفلاسفة العلم فيما بينهم بشأنه . وقد ظهر هذا الخلاف واضحاً منذ النشأة الحديثة للعلوم الإنسانية أو الاجتماعية ، فى القرن التاسع عشر - علماً بأن إرهابيات علم الاجتماع قد ظهرت على يد ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦م فى " مقدمة " وأطلق عليها " علم العمران والاجتماع البشرى " .

فنجذ من جهة من ينادى بوحدة المنهج بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية . فيرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلوم الطبيعية قد وصلت إلى درجة كبيرة من التقدم مما يجعل مناهجها تقدم مثلاً جديراً بالاحتذاء والتطبيق فى المجال الإنسانى . فالإنسان ، فى رأيهم ، ليس إلا جزءاً من العالم الطبيعى ، ويفسر فى نطاق التفسير العام للنظام الطبيعى . ومادة العلاقات الإنسانية ، إذا أريد لها أن تكون علماً فلا مندوحة لها عن السير فى نفس الطريق المنطقى الذى تسير فيه بقية العلوم الطبيعية ، وليس فى مادة العلاقات الإنسانية ما يتناقى مع استيفاء الشروط المنطقية الضرورية لكل بحث علمى ، فالفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية الأخرى هو فرق فى تعقد التفصيلات وكثرتها ، مما يجعل مواقفها أعسر تناوياً من المواقف الطبيعية الأخرى ، ولكن ذلك يجعل تطبيق المنهج العلمى على العلوم الإنسانية أكثر صعوبة ولا يجعله من الناحية المنطقية مستحيلًا (١) .

لقد أصر أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة تطبيق مناهج البحث المستخدمة فى العلوم الإنسانية . ويقدر تطبيق تلك المناهج بقدر ما تعتبر العلوم الإنسانية واقعة فى مجال العلوم الطبيعية ، وبالتالي تعتبر علوماً مستقلة . وقد اعتبروا أى تقاعس فى هذا الاتجاه مسئولاً عن البطء فى تقدم تلك العلوم فى مواجهة تقدم العلوم الطبيعية . وقد مثل هذا التقدم تحدياً ، يتعين عليهم مواجهته للوصول بعلومهم إلى مستوى يقارب مستوى العلوم المتقدمة . واتساقاً مع اتجاههم هذا ، فهم يقولون بإمكانية وجود قوانين عامة فى العلوم الإنسانية . فيرى فيلسوف العلم " جرانبوم " أن السلوك الإنسانى - الفردى والاجتماعى - إذا لم يعرض لتتابعات علوية ومعلول ، أو سبب ونتيجة فإنه يعنى أن المنهج العلمى غير صالح لكشف طبيعة الإنسان ، وإن يستطيع علم النفس أو العلوم الاجتماعية الوصول إلى مكانة العلوم . ورداً على القول بأن كل إنسان فريد ولا يشبه أى فرد آخر وبالتالي فإن سلوكه لا يخضع للوصف السببى ولا يمكن التنبؤ به ، رداً على هذا يرى " جرانبوم " إن كل جزئية فى العالم ولا شك فريدة ، سواء كانت شيئاً

١- زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ، الجزء الثانى : فى فلسفة العلوم . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦ ، ص ٣٠٣ .

مادياً أو حدثاً أو كائناً بشرياً ، وتقرّد الأحداث المادية لا يمنع من إتصالها بالقوانين السببية لأن القوانين السببية الموجودة الآن ترتبط بعض مظاهر مجموعة من الأحداث بمجموعة أخرى..وما دامت العلاقة بين السبب والنتيجة فى علاقة بين أنواع من الأحداث ، فإنه ليس من الضرورى أن تكون كل خصائص سبب ما مكررة بالكامل كى تعطى نفس النتيجة . ويترتب على ذلك أنه حين يتعارض مع وجود اختلافات متعددة بين البشر ، ولا يؤثر على تفرد وكرامة كل فرد (١) .

ولهذا الفريق موقفه الواضح من القيم التى قد ترتبط بالباحث وتؤثر على موضوع بحثه . فعلى الرغم من اعترافهم بأن الأحكام القيمية قد تلعب دوراً فى اختيار المشكلات وطرق تناولها ، إلا أنهم يرون أنها لا يدخل كجزء من العلم نفسه ، فهى مثل اعتبارات النفع والاحتمال التى تدخل فى التخطيط العقلى للموضوع العلمى . وبهذا المعنى فهى تسعى وراء النشاط العلمى وليست محتوية معرفياً له (٢) . وإذا كان العلماء الاجتماعيون يدخلون قيمهم فى تحليل الظواهر الإنسانية ، فإن دارسى العلوم الطبيعية أيضاً قد احتاجوا قروناً كى ينموا عادات وأساليب للبحث تمنع دخول عوامل شخصيه غير مرتبطة بالموضوع ، وإن كان الوضع أكثر تعقيداً فى دراسة الشؤون الإنسانية . إلا أن فيلسوف العلم ناجل يرى الحل فى إقامة تفرقة بين أحكام الواقعية والأحكام القيمية . فتوجد خطوات تساعد على التعرف على التحيزات القيمية فإذا تمت يمكن أن نحاول بقدر الإمكان التقليل من تأثيرها ، إن لم نستطع استبعادها نهائياً (٣) .

أما الرافضون لفكرة الوحدة المنهجية بين علوم طبيعية وعلوم إنسانية ، فقد ساروا على التفرقة التى وضعها " دلتانى " ومن قبله " ريكتر " ، و " فندلباند " بين علوم أيديوجرافية Idiographic فردية وعلوم نوموطيقية Nomothetic عامه ، رافضين النظر إلى العلوم الطبيعية كمثال أعلى للفهم العقلى للواقع . فهم يؤكدون على وجود تعارض بين علوم ، مثل الفيزياء أو الكيمياء أو الفسيولوجيا ، تهدف إلى تعميمات عن ظواهر متكررة ومطرودة ويمكن التنبؤ بها وبين علوم مثل التاريخ تريد إدراك الخصائص الفردية لموضوعاتها .

إن العلوم تختلف لأن الوضع فى ميادينها مختلف ، وما نتناوله بالدراسة باعتباره مجالاً للفيزياء قد يكون مجموعة من الظواهر ، حيث عدد المتغيرات المرتبطة ذات المعنى

١- Grunbaum, Causality and the Sciences of Human Behaviour in Readings in the philosophy of Science ed . by H.Feigl and M.Brodbeck, N.Y.Appleton Century Crofts Inc. 1956, pp 760-778,p.767,Quoted in:

علا مصطفى أنور ، مرجع سابق ص ٤٩ .

٢- Feigl,M.Reading, in the philosophy of science, op.cit . p. 528

٣- Nagel,E.The Structure of Science, problems in the Logic of scientific Explanation., -٢ N.Y, Harcourt, Brace and World Inc.,1968.p.488 .

صغير ، بحيث يسمع لنا بدراستها كأنها تكون نسقاً مغلقاً ، نستطيع أن نلاحظه ونتحكم في كل العوامل المحددة ونميز بينه وبين العوامل الأخرى التي تقع خارجه . ويكون من التناقض أن نفرض طرقاً لم تقم إلا عن طريق شروط في مجالها (١) . فهذا ما يحدث عندما نتقل منهج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية . وبينما تتعامل العلوم الطبيعية مع علاقات ثابتة وموضوعات مادية قابلة للقياس وتخضع للتجارب ، فإن العلوم الإنسانية تفقد التجارب والقياس وتتعامل مع موضوعات معنوية ونفسية تند عن الثبات .

من الخطأ إذاً ، في رأى أصحاب هذا الاتجاه ، تطبيق المناهج التي ثبت نجاحها في العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية ، لأن هذا سوف يؤدي إلى خلط كبير ، بل وهو السبب في تخلف العلوم الإنسانية . فالوحدة المنهجية في رأيهم مرفوضة لأنها تقوم على افتراض غير مؤكد ، فحواه أن الطرق المستخدمة من قبل العلماء الطبيعيين هي وحدها المتصفة بالعلمية .

وإذا كان المنهج الملائم للعلوم الطبيعية يستند إلى التفسير ، فإن المنهج الملائم للعلوم الإنسانية لا بد أن يقوم على الفهم . فبينما يهدف التفسير إلى إيجاد علاقة من الخارج بين شيئين فإن " فهم " الظواهر الإنسانية يهدف إلى الحصول على " معنى " من الداخل ، فلا يكفى التوصل إلى قانون عام ، ولكن يجب على الباحث أن يضع نفسه ، بشكل ما ، في موضع الأفراد الذين يقوم بدراستهم ، ويفهمهم عن طريق التواصل . ويقول ناتانسون في هذا الصدد : " إن الواقع الاجتماعى مكون من معان يضيفها القانونون بالأفعال على أفعالهم ومواقفهم ، فوعى الفاعل أو ذاتيته هي الدعامة التي يقوم عليها الفعل الاجتماعى . والموضوع الرئيسى في فلسفة العلوم الاجتماعية هو إلقاء الضوء على النظرة الذاتية ، وإعادة بناء خصائصها الرئيسية ، إذ أنها تؤسس وتبنى العالم الاجتماعى (٢) .

ويرفض المتبنون لهذا الموقف إمكانية التوصل إلى قوانين في المجال الإنسانى فإذا كانت القوانين الفيزيائية صالحة في كل زمان ومكان ، فمرجع ذلك إلى أن العالم الطبيعى يحكمه نسق من الاطرادات لا تتغير عبر المكان والزمان ، فالتعميم يعتمد على اطراد الطبيعة . بينما إذا تم صياغة قوانين إنسانية فسوف تختلف باختلاف الزمان والمكان ذلك أن المجتمع يخلو من الاطراد ، وإذا وجدت اطرادات اجتماعية فإنها ستختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى ذلك أنها من صنع الإنسان ، والإنسان قادر ،

Hayek,F.A., The Degrees of Explanation,in British Journal for the philosophy of science,Vol,VI, August 1955, pp.209-225.

Natanson,M.(ed) philosophy of the Social Sciences A.Reader., op,cit., p.186. -٢

بسبب تمتعه بالحرية ، على تغييرها . حقاً قد توجد أوجه التشابه بين عادات وتقاليده البشر ، وقد يتشابهون فى الشكل والسمات النفسية ، وفى التعبير اللغوى أو الأدبى والفنى ، إلا أن وجود هذه التشابهات وحده غير كاف لإمكانية إقامة قوانين فى مجال الشؤون الإنسانية .

وكما أنكر الرافضون لفكرة الوحدة المنهجية بين العلوم وجود قوانين عامة تحكم النشاط الإنسانى ، فقد رفضوا أيضاً أى استبعاد للقيم والأحكام القيمية من هذا المجال فالجمال الإنسانى متصل بعالم القيم والمصالح والغايات والأمانى . فالعالم الطبيعى يبحث موضوعات محايدة ، والنتائج التى ينتهى إليها فى أبحاثه يتساوى تأثيرنا فيها . وليست لدى الإنسان مصلحة خاصة فى تغليب نظرية فى العلم الطبيعى على الأخرى . أما فى حالة العلوم الإنسانية فإن الموضوعات التى تتناولها ذات حساسية خاصة ، والنتائج التى تتوصل إليها تؤثر تأثيراً بالغاً فى قيمنا وغاياتنا وتمس مصالحنا وإهتماماتنا وتثير خلافاتنا وحساسيتنا . وحين تقترب من المجال الإنسانى فإن العلم لابد أن يتدخل مع المصالح ومع القيم ، ويصبح الحياد والموضوعية التامة أمراً عظيم الصعوبة ^(١).

محاولات تجاوز الأزمنة :

وفى الواقع أن هناك بعض المدارس التى حاولت تقديم الحلول للأزمة القائمة فى العلوم الإنسانية نذكر منها الاتجاه البنىوى والاتجاه الفنونولوجى .

١- الاتجاه البنىوى :-

لقد مثل هذا الاتجاه محاولة أصيلة لحل مشكلة العلوم الإنسانية بشكل عام والصراع بين الاتجاهات المثالية والوضعية بشكل خاص . فيهدف المنهج البنىوى إلى إعطاء الإنسان إستبصار جديد بذاته ووعى جديد بالمجتمع الذى يشكل الإنسان جزءاً منه ، ويتضمن دراسة كافة الظواهر الإنسانية مهما كان شكلها ، فيهتم بالإضافة إلى المواقف الاجتماعية الخالصة الموجودة فى الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم النفس وعلم الاقتصاد ، يهتم بالإنسانيات كالأدب واللغويات ، وذلك بالإضافة إلى الفن وترجع إمكانية هذا إلى أن كل صور النشاط الاجتماعى ، سواء كانت الملابس التى ترتدى ، أم الكتب التى تدون أم أنساق القرابة والزواج التى تمارس فى أى مجتمع ، تكون ما يسمى باللغات بالامعنى الشكلى ، وبالتالي يمكن رد اطرادات هذه الصور إلى نفس مجموعة القواعد المجردة التى تحدد وتحكم ما يسمى فى العادة باسم اللغة ، ذلك أن المجتمع يتكون من أنساق شبيهة بالأنساق الموجودة فى اللغة .

١- فؤاد زكريا ، دور الدراسات الإنسانية فى عصر العلم والتكنولوجيا . الطبيعة . السنة العاشرة ، إبريل ١٩٧٤ .

وقد ظهر أول استخدام لهذا المنهج فى مجال اللغويات مع فرديناند دى سوسير وتشومسكى، ثم انتشر بعد ذلك فى كافة العلوم الإنسانية : فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا مع كلود ليفى ستروس ، وفى علم السياسة مع التوسير ، وفى علم النفس مع جان بياجيه وباك لكان ، وفى الثقافة وتاريخ العلوم مع ميشيل فوكو ، وفى الأدب مع رولان بارت .

وأبسط تعريف للبنية هو أن يقال " أنها نظام - أو نسق - من المعقولية فليست البنية هى صورة الشئ أو هيكله أو وحدته المادية أو التعميم الكلى الذى يربط أجزاءه فحسب ، وإنما أيضاً " القانون " الذى يفسر تكوين الشئ ومعقوليته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن البنيويين حينما يبحثون عن بنية هذا الشئ أو ذاك ، فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذى يضعه الواقع بين أيدينا - على نحو مباشر - وكان كل ما يهمهم هو الوصول إلى إدراك العلاقات المادية الظاهرية التى تحقق الترابط بين "عناصر " المجموعة الواحدة ، بل إنهم يهدفون إلى الكشف عن "النسق العقلى " الذى يزودنا بتفسير للعمليات الجارية فى نطاق مجموعة بعينها (١) .

وقد قدم عالم النفس المشهور بياجيه أحد التعريفات الهامة للبنية ، فيذكر أنها تعتبر نسقاً من التحولات يحوى قوانين (فى مقابل خصائص النسق) ويحافظ النسق على ذاته ويثريها عن طريق الدور الذى تقوم به التحولات ، وذلك دون أن تخرج هذه التحولات عن حدودها أو تستدعى أى عناصر خارجية . وباختصار تتصف البنية بخصائص هى الكلية أو الجملة Totalité ، والتحول Transformation والضبط الذاتى Auto-réglage (٢) .

وقد اهتم ليفى ستروس ، عالم الانثروبولوجيا المعروف ، بنظرية المعرفة ومنهج العلم، وحاول تعريف الثقافة بالرجوع إلى مكونات العقل الإنسانى . لقد أراد التوصل إلى وعى جديد بالمجتمع عن طريق التحليل البنيوى . ويقوم هذا التحليل على رد كافة العناصر الثقافية إلى عناصر بنيوية ، ومن هنا أمكن تعريف علاقات التقابل والارتباط والتعديل والتحويل بين العناصر . ومن ثم استطاع ليفى ستروس أن يتوصل إلى تفسير التماثلات بين الأنظمة داخل مجتمع واحد أو بين مجتمعات متعددة . وقد استعان من أجل تسجيل الاتفاق والاختلاف بالأشكال النسقية أى بالنماذج، التى استطاع تجريدها فى مستويات مختلفة والمقارنة بينها .

ويهتم التحليل البنيوى بالبنىات المترامنة فى مقابل البنىات المتعاقبة . ويركز اهتمامه على العلاقات الموجودة فى لحظة معينة من الزمان وليس عبر الزمان . وتعتبر البنية

١- زكريا إبراهيم . مشكلة البنية . أو أضواء على البنيوية ، القاهرة مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص ٢٢ .

٢- Piaget , Gean Le structuralisme . Paris , P.U.F., 1968.

انظر أيضاً جان بياجيه : البنيوية . ترجمة عارف قيمته وبشير أويرى بيروت منشورات عويدات ، ١٩٧١ .

المتزامنة محددة بواسطة العلاقات البنوية الموجودة حالياً وليس بواسطة أى عملية تاريخية . وكنتيجة لهذا الاهتمام يعتبر الاتجاه البنوي معارضا للسببية أو العلية فإن لغة التحليل البنوي فى شكلها الخالص لا تستعين بمفاهيم السبب والنتيجة أو العلة والمعلول ، فهى ترفض هذا التصور للعالم ، مفضلة عليه "قوانين التحولات" . وتعنى هذه القوانين الاطرادات المشابهة للقوانين ، والتي لا يمكن ملاحظتها أو اشتقاقها من الملاحظة وعن طريقها يتحول الشكل البنوي إلى شكل آخر .

وقد ميز ليفى ستروس بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، ووجد أن هناك اختلافات بينها . أولاً : العلوم الطبيعية تهتم ، على عكس العلوم الإنسانية ، بموضوعات لا يهتم بها غالبية أفراد المجتمع ، لذا يتابع العلماء الطبيعيون بحوثهم فى عزلة وانحصر اهتمامهم فى أشياء ظنوا أنهم يستطيعون تفسيرها ، وذلك بدلاً من تفسير أشياء تهم الآخرين . ثانياً : رأى ليفى ستروس أن كل بحث علمى يصادر منذ البداية بتناثيه بين الملاحظ وموضوعه ، فيلعب الإنسان فى مجال العلوم الطبيعية دور الملاحظ والعلم هو موضوعه . فإذا كانت العلوم الإنسانية علوماً بحق فلا بد من أن تحافظ على هذه الثنائية وعليها أم تحركها حتى تصل بها إلى داخل الإنسان ويرى ليفى ستروس أن الصعوبة فى العلوم الإنسانية تاتى من أن مختلف الأنساق لا تقع على نفس المستوى من الناحية المنطقية ، فى تلك العلوم ، كما أن المستويات التى ترتبط بها متعددة ومعقدة وكثيراً ما تكون تعريفاتها غير دقيقة .

وأخيراً فقد حاولت البنوية التوصل إلى معرفة بالعلاقات بين العناصر المكونة للموقف ، ولم تكتفِ بالسطح الظاهر أو الشئ الملاحظ فحسب ، بل حاولت التوصل إلى النماذج أو البنيات العميقة ، كما أرادت التوصل إلى مستوى العلوم الطبيعية نون احتذاء نمودجها حيث أرادت الاحتفاظ بنوعية الظاهرة الإنسانية مع تحقيق الصيغة العلمية الموضوعية . ويعد هذا كله تطوراً بالنسبة للاتجاهات السابقة عليها ، إلا أنه يؤخذ على البنوية أنها أهملت عنصر التاريخ وتأثيره على الموقف ، كما استبعدت الأسباب أو العلل التى تساعد على التوصل إلى التفسير ، وأغفلت الجانب التاريخي للظواهر الاجتماعية ذاتها ، مما جعلها لا تحسم ما هو متعلق بالجانب التطوري لتلك الظواهر .

وإذا كان البعض يرى أن البنية هى نموذج وصفى يفيد فى وصف الواقع بشكل شامل ، إلا أن الواضح أن ليفى ستروس اعتبر البنية نمودجاً نظرياً مجرداً يستخدم لتأويل وتفسير الوقائع ، ويؤسسه الباحث من خلال التفكير المنطقى مع ملاحظة الواقع ولكن تبقى البنية أو النمودج الذى حاول البنويون من خلاله حل كافة الخلافات ، والصراعات تصوراً ذهنياً بعيداً عن الواقع . والتساؤل المطروح هو : كيف تكون البنية

متطابقة مع الواقع وفي الوقت نفسه صادرة عن العقل البشري الذي يصفه ليفي ستروس بأنه يظل باستمرار متطابقاً مع نفسه ، مساوياً لذاته؟

٢- الاتجاه الفنونولوجي :-

إذا كان البعض رأى أن حل أزمة المنهج لا يتسنى سوى بالتمييز بين ما هو علمي وغير علمي ، عن طريق صياغة قضايا العلوم الإنسانية على نحو يجعل الحكم عليها غير قائم على مقاييس الفلسفة أو الأيديولوجيا أو القيم ^(١) ، فإن الفنونولوجيا على العكس رأت أن حل الأزمة يكمن في الربط بشكل خاص بين الفلسفة والعلوم الإنسانية لا الفصل بينهما فريد هوسرل Husserl مثلاً التوصل إلى منهج يتيح في آن واحد التفكير في الخارج وهو مبدأ علوم الإنسان والتفكير في الداخل وهو شرط الفلسفة ^(٢). ومنذ نشأة الفنونولوجيا مع هوسرل ، بدت كمحاولة لحل المشكلة التي أثارها أزمة الفلسفة وأزمة العلوم الإنسانية بل وأزمة العلم بشكل عام . وقد أرجع هوسرل الأزمة في العلوم الإنسانية ، إلى نوع من التطور طرأ على البحوث النفسية والاجتماعية والتاريخية جعلها تقدم كل فكر أو رأى محدد بواسطة فعل مشترك بين كل من علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ . فكانت النتيجة ميل علم النفس إلى التطرف في العلمية وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الاجتماع والتاريخ . فإذا كانت الأفكار والمبادئ الموجهة للفكر ليست إلا نتيجة للأسباب الخارجية التي تؤثر عليها ، فإن الأسباب التي تجعلناؤكد شيئاً ما ليست في الواقع هي الأسباب الحقيقية لتاكيدى. والفلسفة أيضاً سوف تفقد كل مبرر لوجودها ، فكيف لها أن تقول بأنها تتمسك بالحقائق الأزلية بينما مختلفت الفلسفات ليست إلا تعبيرات عن الأسباب الخارجية عند وضعها داخل الأطر النفسية والاجتماعية والتاريخية ؟ ولكي تعبر الفلسفة عن الفلسفة ، ولكي تميز بين الصواب والخطأ ، فلا بد أن تعبر معطياتها عن احتكاك مباشر وداخلي للعقل مع العقل، ولا تكون تعبيراً عن بعض الشروط الطبيعية أو التاريخية الخارجية . لقد شعر هوسرل بأن المشكلة تكمن في جعل الفلسفة وعلوم الإنسان والعلوم عامة ممكنة من جديد ، وإعادة التفكير في أسسها وفي أسس العقلانية ^(٣).

وفي الواقع أن الفلسفة الغربية قدمت نوعاً من الحل لأزمة المنهج ، جدير بالعرض والتحليل ، لعله يساعدنا في اجتياز عقبات المنهج التي ما زالت مثارة حتى اليوم وسوف نتبنى هنا النظرة التي قدمتها " الفنونولوجيا الوجودية كما تبلورت لدى

١- أنظر صلاح قنصوه . الموضوعية في العلوم الإنسانية . عرض نقدي لمناهج البحث . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ ، ص ٤٠٤.

٢- Mercau-ponty,M., Les Sciences de l'homme la phénoménologie; paris: centre de Documentation Universitaire.p,4

Ibid.p.12.

فيلسوف فرنسى هو موريس ميرلو بونتى (١٩٠٨ - ١٩٦١) . وقد يساعدا هذا ، فى مرحلة لاحقة ، على تبني موقف خاص بنا ، باعتبارنا نعيش حقبة زمنية معينة ، ونملك تراثاً خاصاً بنا مستمداً من ديننا ولغتنا وعاداتنا وتقاليدها . وسوف نقصر الحديث فى هذا السياق على ثلاثة موضوعات ، فنومولوجيا الإدراك الحسى ، دور الفلسفة فى إثراء منهج العلوم الإنسانية ، الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع .

(أ) فنومولوجيا الإدراك الحسى :

لقد قامت الفنونولوجيا (فلسفة الظواهر أو الظاهريات كما يقال أحياناً على منهج وصفى ، يتأسس على الرجوع إلى الأشياء ذاتها ، وهو ما يمثل فى البداية إنكار للعلم ، إلا أن هوسرل كان معنياً بوضع أسس المعرفة الإنسانية . وقد مثل هذا الخلفية التى أعجب بها ميرلوبونتى وبني عليها تصوره للعلم والفلسفة . لقد رأى ميرلوبونتى أن الإنسان ليس نتيجة أو إلقاء أسباب مختلفة تحدد جسمه أو " كيانه النفسى " ، إذ أنى لا أستطيع أن أفكر فى ذاتى كجزء من العالم ، أو كموضوع مبسط لعلم البيولوجيا أو علم النفس أو علم الاجتماع ، كما لا أستطيع أن أغلق على ذاتى عالم العلم . فإن كان ما أعلمه عن العالم - حتى من خلال العلم - أعرفه ابتداء من وجهة نظر خاصة بى ، أو من خبرة بالعالم بدونها لا تفصح رموز العلم عن أى شئ . دابة فى دقة ، ونقدر بدقة معناه ومداه ، فلا بد من أن توقظ منذ البداية تلك الخبرة بالعالم التى تعتبر تعبيراً ثانياً له ... والرجوع الى الأشياء ذاتها ما هو إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة ، والذى تتحدث عنه المعرفة دائماً . وفى مواجهته ، يعتبر كل تحديد علمى مجرداً وتابعاً ، مثل الجغرافيا فى مواجهة المنظر الطبيعى (١) .

إن محاولة الذهاب إلى "الأشياء ذاتها" وإعطاء تقرير علمى لها تعنى بالنسبة لميرلو بونتى نوعاً من الاحتجاج ضد العلم ، إذا نظرنا إلى العلم على أنه دراسة موضوعية للأشياء وعلاقاتها السببية الخارجية . كما أنها تعنى العودة إلى عالم الحياة أى العالم كما نقابله فى الخبرة المعاشة - بالمعنى الموجود فى الكتابات المتأخرة لهوسرل . إن الرجوع إلى العالم كما نعيشه يعتبر بالنسبة لميرلوبونتى حاجة ملحة وهامة ، أكثر مما نظر إليها هوسرل . فبالنسبة لهوسرل ، لم يكن عالم الإدراك الحسى بالرغم من كونه أكثر مستويات الوعى أصالة ، سوى مرحلة واحدة فى البحث الفنونولوجى الذى يسير فى مستويات الوعى من أدناها إلى أعلاها ، بينما عرف ميرلوبونتى الإدراك الحسى " بأنه ليس علماً للعالم ، وهو ليس بفعل ، ولكنه إتخاذ لموقف مقصود . إنه القاعدة التى تشتق منها الأفعال ، وهو مفترض من جانبها " (٢) . وهكذا رفض ميرلوبونتى اعتبار

١- Merleau-ponty, M.,phénoménologie de la perception. paeis :Galliard,1945.p.II-III

Ibid.,p.VI

-٢

العالم مجرد موضوع أملاك فى يدى قانون تكوينه ، بل نظر اليه على أنه البيئة الطبيعية، والمجال لكافة أفكارى وإدراكاتى الواضحة . فالإنسان موجود فى العالم ويتعرف على نفسه داخل هذا العالم (١) .

ومن هنا فقد رأى الفيلسوف ضرورة الاستعانة بمنهج الفهم La compréhension فى الدراسات التى تتناول الشئون الإنسانية . فإذا كنا بصدد شئٍ مدرك ، أو حدث تاريخى أو مذهب ما فالفهم يعنى التوصل إلى القصد بأكمله ، وليس فقط ما تمثله هذه الأشياء وإذا تساءلنا كيف يتم الفهم ؟ هل يتعين أن نفهم التاريخ ابتداء من الأيديولوجيا ، أم من السياسة ، أم من الدين أم من الاقتصاد ؟ هل علينا أن نفهم مذهباً معيناً من خلال مضمونه الظاهر أم عن طريق سيكولوجية واصفة أحدث حياته ؟ ... ويجب ميرلوبونتي بأن علينا أن نفهم بكل الطرق فى أن واحد ، فكل شئٍ له معنى ، وسوف نجد بنية واحدة للوجود خلال كل العلاقات ، فكل جهات النظر صادقة بشرط ألا نعزلها ، وبشرط أن تذهب إلى عمق التاريخ وتتضم إلى المحور أو النواه الوحيدة للمعنى الوجودى التى تتضح فى كل وجهة من جهات النظر (٢) . وهكذا نجد أن ميرلوبونتي يحاول التوحيد بين المنظور الذاتى والمنظور الموضوعى من خلال ما يمكن تسمية بالفنومنولوجيا ذات القطبين .

(ب) دور الفلسفة فى إثراء منهج العلوم الإنسانية :

إن الاعتقاد بأهمية العلم الطبيعى والاعتراف بمنهجه وبالنتائج التى توصل إليها لا يعنى أنه يقدم النموذج الذى يجب أن يحتذى بالنسبة للعلوم الإنسانية أو الفلسفية ، بل على العكس ، أن الفلسفة هى التى تساهم فى تطور العلم ، والعلم الإنسانى بصفة خاصة . ومن هنا فقد رأى ميرلوبونتي أنه لا بد للفلسفة أن تكون احتكاكاً مستمراً بين الواقعة والماهية Essence ، والماهية والواقعة مما يؤدى إلى إطلاق كم هائل من المعنى وإلى إستبعاد القضايا المزيفة وإفساح الطريق أمام حقائق وحلول جديدة . وفى انفتاح الفلسفة على كل خبرة ذات معنى كان عليها ألا تستبعد طرق التعبير غير المباشرة أو الخيالية مثل الفن والأدب والدين فهى طرق للتعالى الذاتى الإنسانى ، وتملك قيمة حقيقية .

وقد أكد الفيلسوف على عدم وجود أى عداوة بين المعرفة العلمية Connaissance Scientifique والمعرفة الميتافيزيقية Savoir métaphysique فالثانية تضع الأولى أمام المهام المكلفة بها . فالعلم بدون الفلسفة يجهل ما يتحدث عنه ، والفلسفة بدون دراسة

١- علا مصطفى أنور . الفنومنولوجيا عند ميرلو بونتي وإرتباطها بالعلوم الإنسانية . رسالة دكتوراه غير منشورة . كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص. ١٠٠ .

٢- Merleau-ponty, M. phénoménologie de la perception, op. cit ., p.XIV.

منهجية للظواهر إن تصل سوى الى حقائق صورية أو شكلية ، أى إلى أخطاء . إن دراسة الميتافيزيقيا لا تعنى فى رأيه الدخول إلى عالم منفصل للمعرفة أو ترديد شعارات جدباء ، بل إنها تعنى المرور بخبرة مليئة بالمتناقضات ، كما تعنى المراجعة المستمرة لأداء التواصل الإنسانى . هى محاولة للتفكير إلى أقصى مدى فى نفس الظواهر التى يبحثها العلم عن طريق استعادة الظواهر لكل من التعالى والتمايز الأصيل (١) . ومن هنا أهمية الفلسفة بالنسبة للعلوم الإنسانية والإضافة التى يمكن بواسطتها أن تثرى تلك العلوم ، إذا لم تحصر نفسها فى قضاياها المحدودة ومناهجها المتناهية . ولعل الحديث عن الفلسفة وعلم الاجتماع يعطى مثلاً ملموساً للإضافة التى يمكن أن تقدمها الفلسفة للعلم .

(ج) الفلسفة وعلم الاجتماع :

إن الفلسفة المعاصرة بما تحمله من تطور ، وكما تتمثل بالذات فى الفنونولوجيا الوجودية قادرة على إثراء علم الاجتماع ، ومن الخطأ فصل المجالين للتداخل الكبير الموجود بينهما . لقد تحدث ميرلوبونتي عن الجسم أو الذات أو الكوجيتو * أو الوجود وأوضح العلاقة بينه وبين الموضوع أو الآخر أو المجتمع أو العالم ، وكل طرف فى هذه العلاقة يشير إلى الطرف الآخر ، إذ أنها طرق ومستويات متداخلة .

ويحقق كل من اللغة والمجتمع علاقة الربط بين كل من المتعال والوصفى وهو ما يشكل منهج الفنونولوجيا الوجودية ، فاللغة توجد باعتبارها تنظيماً يتعالى على الفرد ، إلا أنها تعجز فى الوقت نفسه عن الوجود فى انعزال عن الكلمات الحية التى نستخدمها فى التعبير عن حياتنا اليومية ، وبنفس الشكل يتعالى المجتمع على الذات بمعنى أن الممارسة العلمية والعلاقات الاجتماعية تخلق عبر الزمان الاتفاقات والقوانين والأنظمة التى تشكل وقائعية المجتمع ، وتحوله إلى شئ ضخم فى مواجهة الفرد ، إلا أن الواقع الاجتماعى يعتمد فى وجوده على إستعداد الأفراد أو اتفاقهم على رؤيته كواقع ما دام المجتمع يوجد فقط من خلال الممارسة العملية للأفراد الذين يعملون فى إنسجام . ومن هنا يمكن أن نرى كيف تشكل الحرية بنية ضرورية للوجود فى العالم ، ما دام البشر هم الذين أقاموا العالم الاجتماعى الذى نعيش فيه ، وبالتالي فهم القادرون على تغيير ما سبق ابتداعه أو تحطيمه (٢) .

وما اللغة بالنسبة لكل من هوسرل وميرلوبونتي سوى رابطة اجتماعية هامة، إذ أنها تربط بين الفرد والآخرين ، وبين الفلسفة وعلم الاجتماع .

١- Merleau-ponty, M. Sens et Non-Sens. paris Nagel, 1966, p.171.

٢- Spurling, Laurie, phenomenology and the Social Works London: Routledge and kegan paul, 1977, p.170.

وإن كانت اللغة هامة بالنسبة للفلسفة والعلم ، فإن التاريخ أيضا لا يقل أهمية . والمعنى العميق للتصور التاريخي لا يكمن فى حبس الذات المفكرة فى نقطة واحدة من الزمان والمكان ، بل يتمثل فى فكر قادر على الخروج من كل محليه ومن كل زمانيه كي يراه فى مكانه وفى زمانه ... إن تأصيل فكرى فى موقف تاريخي معين ، وتأصله من خلال هذا الموقف فى مواقف تاريخيه أخرى مثيرة لاهتمامه يجعل من معرفة البعد التاريخي معرفة بذاتي ، ويستدعى وجهة نظر إلى التواصل بإعتباري أمتلكه ، وهذا ما ينسأه العالم أو الباحث ، على الرغم من استخدامه له ، وهو ما يشكل صميم الفلسفة . فإذا كان التاريخ يضمنا جميعاً ، فعلياً أن نفهم أننا لا نصل إلى الحقيقة عن طريق وقوفنا ضد التأصيل التاريخي ، بل بواسطة .

ولا تعرف الحقيقة إلا داخل الموقف . فيمثل بالنسبة لميرلوبونتي مبدأ للفضول ، أو البحث ، والاهتمام بالمواقف الأخرى باعتبارها مغايرة لمواقفنا . كما يمثل الموقف ما يربطنا بمجمل الخبرة الإنسانية وما يفصلنا عنها فى الوقت نفسه . ونسمى ، مع ميرلوبونتي ، علم اجتماع كل محاوله من أجل بناء متغيرات مثالية تقوم بتجريد وتصوير هذا الاتصال الفعال ونسمى فلسفة ذلك الوعي الذى يتعين الاحتفاظ به للمجتمع المفتوح ، حيث تتعالى الذات ، التى تحيا قنتحدث وتفكر كل منها فى وجود الأخرى . وكلها فى علاقة مع الطبيعة كما تقع أمامنا ووراءنا ومن حولنا وعلى حدود مجالنا التاريخي ، كما هى كائنة على حدود الواقع الأخير الذى تقوم البنيات النظرية الموجودة لدينا بتحديد أدائه ، ولا يمكنها أن تحل محله . لا تُعرف الفلسفة إذاً من خلال مجال معين يقتصر عليها ، إذ أنها ، مثلها فى ذلك مثل علم الاجتماع ، ولا تتحدث سوى عن العالم والبشر والعقل ، وتتميز بنمط معين من الوعي موجود لدينا إزاء الآخرين وإزاء الطبيعة وإزاء أنفسنا . الفلسفة لازمة إذاً لعلم الاجتماع كدواء مستمر إلى مهامه . وكلما رجع عالم الاجتماع إلى المصادرة الحية لمعرفته ، إلى ما يعمل بداخله ، كوسيلة لفهم التشكيلات الثقافية البعيدة عنه كلما فعل ذلك يكون عندئذٍ ممارساً للفلسفة بشكل تلقائى^(١) .

كيف تتكامل إذاً هذه العلاقة الضرورية بين الفلسفة وعلم الاجتماع ؟ والرد هو عن طريق المنهج ... فإذا كانت بعض الاتجاهات فى علم الاجتماع تحت العلماء على الاتجاه إلى الملاحظة وكشف الوقائع واللجوء إلى التحليلات والحدوس وما إلى ذلك ، فإن ميرلوبونتي يرى أن هذا لن يؤدي إلى نتائج ما دمتا نقف على أرض الفكر السببي والموضوعي ، فلا يمكن رد أو اختزال السلاسل السببية إلى إحداها كما لا يمكن أن نفكر فيها كلها . وهكذا لا يمكن لهذا الاتجاه أن يعد سليماً إلا بشرط أن يمر بنمط لا

Merleau-ponty, M. Signes. paris: Gallimard, 1960p.137-138.

سببى من الفكر ، هو نمط الفلسفة . فلا بد أن نفهم فى ذات الوقت كيف تحدث الدراما الفردية بين أدوار سبق تسجيلها فى الكل التنظيمى وبناء على ذلك فإن الطفل يمضى منذ بداية حياته ، بواسطة الإدراك البسيط للعناية التى يحظى بها والأدوات التى تحيط به كى يصل إلى كشف المعانى التى تقوم فى مجموعها بتحويل الدراما الخاصة به إلى دراما الثقافة... وإذا كانت السببية ترى إستحالة تحقيق الحركة الجاذبة والحركة الطاردة معاً ، ففى الموقف الفلسفى وحده يمكن تصور هذه التحولات ورؤيتها ، وكذلك الاقترب والابتعاد من الماضى ومن الحاضر ، من القديم ومن الحديث ، كما يمكن تصور هذا الالتفاف للزمان والمكان ، وهذا التحديد المستمر للأحداث الإنسانية التى تجعل الواقعة الاجتماعية تبدو كتغير فى حياة واحدة ، تشكل حياتنا جزءاً منها ، كما تجعل كل حياة أخرى وجهاً آخر لنا ... وهكذا يعلن ميرلوبونتي إنه لا يمكن أن يحل شئ محل الفلسفة ، لأنها تكشف لنا الحركة التى تتحول بواسطتها الحياة إلى حقائق ، كما تكشف الحركة الدائرية Circularité لهذا الوجود المتميز أو هذا الكائن المتميز الذى يتمثل فيه بمعنى من المعانى ، كل ما يفكر فيه ^(١) .

يشكل الموقف إذا الخلفية التى يتم من خلالها فهم الإنسان فى المجتمع . وإذا كان التعبير " دور " role قد استخدم فى علم الاجتماع ليعنى نقطة دخول الفرد فى البنية الاجتماعية ، فإن هذا يعنى أنه لم يكن يوجد فقط لاعبو أدوار ، منزوعو القدرة على الابتكار والإبداع . وعندما تم تحدى هذا التعريف للدور ، وزالت الجوانب المنطقية أو المعيارية له بإزاء الأداء الواقعى ، اتضح أننا ما زلنا نجد الفرد الواقعى مبدداً فى داخل تعدد الأدوار ، أما الموقف فإنه يأخذ فى الاعتبار كلاً من عمومية البشر الواقعيين وخصوصيتهم ، كما يأخذ فى اعتباره أن أغلب سلوكهم يفهم فى ضوء لعب الدور ، بينما فى الواقع أن السلوك يعبر عن قدرة على التعالى ، وتجاوز المعطى وتحويل المعنى ، إذ أن الموجودين هم بشر فى مواقف ، لا مجرد بشر . ومفهوم الموقف يسمح بالحديث عن الفرد فى علاقته بالآخرين ، أى عن المجموعات الاجتماعية ، بقدر وجودها فى الخبرة العامة وفى الممارسة العملية للأفراد . إن مفهوم الموقف يجعل البشر واعين بتعدد الظواهر الاجتماعية ، وما الإنسان سوى جزء من موقفه .

وإذا ما طرح التساؤل : ما هو الموقف ؟ هل هو حياتى الماضية ، أم أسرتى أم مهنتى ، أم انتمائى العرقى ، أم الجنس الذى أنتسب إليه ، أم تكوينى الاجتماعى ، أم خليط من هذا كله ؟ وإذا كان كذلك فأى خليط ؟ ... وفى الواقع أن الباحث الذى يريد فهم سلوكه وسلوك الآخرين ، وخبرته وخبرة الآخرين ، لا يجد أمامه رأى خاصية المميزة . إلا أنه لا توجد مواقف فى الخارج ، ننظر إليها كوقائع اجتماعية ، وإنما

1 - Ibid.p.140-142

توجد طرق لفهم الناس فى المجتمع ، طرق مفتوحة أمام جميع التؤولات ، حسب الافتراضات والاهتمامات العملية للباحث ... ويختلف هنا الباحث الفنونولوجى عن الباحث الوضعى فى نظرتة إلى الأمر باعتباره دعوة إلى مزيد من التنظير ، الذى يأخذ فى حسبانة موقف الشخص الذى يقوم بالتنظير أى الباحث بافتراضاته فى علاقته بما يبحثه^(١) .

خاتمة :

إن محاولة الخروج من الأزمة التى تواجه العلوم الإنسانية عن طريق تقديم وجهة نظر ومبادئ تبلورت لدى فلسفة معينة ، وشعرنا من خلال دراستها وعرضها أنها يمكن أن تقدم مدخلاً مناسباً لتجاوز الأزمة ، هذه المحاولة لا تمثل نهاية المطاف وإنما هى بداية تحتاج إلى خطوات تتلوها كى نصل إلى القول بأننا بإزاء التوصل إلى مناهج بحث تلائم العلوم الإنسانية ، ولا يكفى الحديث عن علوم إنسانية بشكل عام ، وإنما علينا أن نتحدث عنها بشكل خاص ، كما نحيّاها ونشعر بها فى منطقتنا ، وفى المرحلة التاريخية التى نمر بها ، وفى إطار ظروف واقعنا وتقاليدينا وتراثنا .

ولعلنا نستطيع من خلال ما سبق عرضه أن نستخلص عناصر أربعة لا يمكن الاستغناء عنها عند تناول موضوع العلوم الإنسانية ، والحديث عن المنهج الملائم لها ألا وهى : الفلسفة ، واللغة ، والدين ، والتاريخ . ولعل هذا يجعلنا نتجه منذ البداية ، كى نبني العلم الإنسانى ، إلى المصادر الأولى للمعرفة ، والتى نحتاج إلى البحث عنها داخل الوعى الإنسانى ، وفى الأسس التاريخية ، فالعلم لا يوجد فى فراغ وإنما هو دائماً منتمى . والانتماء الأول هو إلى عالم الحياة بما تزخر به من خبرات إنسانية ، وتجارب الشعوب والحضارات .

1 - Spurling.op. cit .p.89.

نقد مناهج العلوم الإنسانية وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية

د . محمد أمزيان

المنهج الغربى فى إطاره التاريخى :

من المهم جدا أن نضع المنهج الغربى الذى طبق فى مجال العلوم الإنسانية والطبيعية على السواء فى إطاره التاريخى لكشف الحثيات التاريخية التى كان النصيب الأوفر فى توجيه هذا المنهج إلى الاستقرار فى صياغته الأخيرة وهى صياغة ذات بعد ايديولوجى أكثر منه علمى .

لقد استقر اليوم عند كثير من الباحثين أن السمة التى طبعت العقلية الغربية فى فترتها القروسطية هى سمة الوهم والخرافة ومضايقة الفكر العلمى الحر وكل ذلك كان يتم بإسم الحفاظ على قدسية الدين والخضوع لسلطة النص المقدس مع العلم أن النصوص المقدسة كانت تتداخل مع تفسيرات رجال الدين التى اعتبرت بدورها مقدسة وكان هذا التداخل قويا جدا بحيث يتعذر الفصل بينهما .

وكنتيجة مباشرة لهذا التداخل احتكرت الكنيسة مجال التفكير وحرمت كل تفكير يخالف تقاليد البابوية وسادت النزعة النصية أو ما يسميه بعض مؤرخى الفكر الغربى بالتقديس العقلى للكلمة المنقولة^(١) وفرضت حلولها الوهمية ليس فقط فى مجال الفكر والعلم بل فى مجال الحياة حيث تميزت فترة الألف عام التى احتكرت فيها الكنيسة (٥٠٠ - ١٦٠٠ م) بتدخل الكنيسة قهرا فى تنظيم كل ما يتعلق بحياة الإنسان إلى درجة أن تمتع الإنسان فى حقوقه فى الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية كان مشروطا بأن يكون كاثوليكيا ويتبعيته للكنيسة الرسمية ويقبوله لكل الأحكام والتعاليم والأوامر التى كانت تصدر عن هذا الجهاز .

لقد كان الفكر الدينى ممثلا فى المسيحية الكاثوليكية وكان رجال الدين يعبرون أصدق تعبير عن هذا النظام الفكرى البابوى وعندما بدأت أوروبا تسير فى طريق التحرر وقامت الثورة ضد تعاليم رجال الدين وكل ما ينسب إليهم من ثقافة وفنون ، كان من المنطقى أن تتجه المقاومة إلى الدين نفسه ، فقد استقر فى أذهان المفكرين الأحرار وجود تلازم بين الدين ورجاله خاصة وأن البابا كان يعتبر نفسه نائبا عن الله فى الأرض .

(١) أفكار ورجال - قصة الفكر الغربى - كرين برنتن ، ترجمة محمود محمود - مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ .

فإذا كانت الكنيسة قد فرضت النمط الدينى فى السياسة والاجتماع والتعليم والفن والبحث العلمى .. إذا كانت قد فعلت كل ذلك باسم الدين فإن حركة علمانية الحكومة المؤسسات الإدارية والتشكيلات الاجتماعية يعنى تحويل المجتمع الى حياة الاجتماعية إلى حياة إنسانية ، وتجعل من الإنسانية شرطاً فى الحياة بدلا من الإنسان الكاثوليكي، ومن هنا فإن المحتم والمنطقى أن المفكر المحب للإنسانية لا يسعه إلا أن يكون علمانيا (١) .

لقد استمرت المواجهة بين النظامين الدينى القديم وبين الحركة العلمانية الناشئة قرونا من الزمن انتهت لصالح هذه الأخيرة بقيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ولقد كانت هذه الثورة أعظم سند للحركة العلمانية فى صورتها الوضعية ولقد قال عنها كونت رائد الوضعية آنذاك "لولاها - يقصد الثورة الفرنسية - لما أمكن أن توجد نظرية التقدم ولما أمكن تبعا لذلك أن يوجد العلم الاجتماعى ولما أمكن بالتالى أن توجد الفلسفة الوضعية" (٢) .

وإذا كانت مرحلة الثورة الفرنسية مرحلة انتقالية كانت لا تزال فيها الأوضاع الفكرية والسياسية مضطربة بين النمطين الدينى والعلمانى ، فإن مرحلة ما بعد الثورة شكلت مرحلة الحسم وإعادة البناء الاجتماعى والسياسى والفكرى ... حتى غدت العلمانية وتعبير أدق الوضعية روحا سارية وتيارا جارفا ترك أثرا قويا فى المفكرين وانعكس على إنتاجهم العلمى والأدبى والفنى .

هذه الشروط الثقافية التى أصبحت تحكم وتؤطر البنية الفكرية للغرب ، وهى شروط تجد لها جذورا عميقة فى التاريخ الثقافى والسياسى والدينى للغرب ، هى التى كانت وراء صياغة المناهج التى تحكم البحث العلمى فى شقيه الإنسانى والطبيعى ، فجاءت هذه المناهج انعكاسا طبيعيا لتلك المؤثرات .

ولم يكن بالإمكان أن تخضع هذه المناهج لتعديل ممكن خارج البنية الفكرية الغربية بحكم الظرف التاريخى والشروط الحضارية التى طبعت القرن التاسع عشر (الفترة التى تحدت فيها هذه المناهج) والتى تميزت بالهيمنة الغربية سياسيا وعسكريا وثقافيا مما أدى إلى تدويل هذه المناهج وفرضها على أجزاء واسعة من العالم بما فى ذلك العالم الإسلامى .

(١) على شريعتى العودة إلى الذات ص ٥١ ، ٢٥٢ ، ترجمة ابراهيم دسوقي شتا ، مكتبة الزمراء للإعلام العربى ط١ ، ١٤٠٦ .

(٢) ليفى بريل ، فلسفة أوجست كونت ص ٢ ، ترجمة د . محمود قاسم ود . سيد بنوى ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٢ .

نقد منطلقات الفكر الغربي فى صياغة مناهج العلوم الإنسانية :

لا يمكن فهم واستيعاب أخطاء المناهج التى تحكم سير العلوم الإنسانية فى صيغتها الحالية ما لم نقف على الخلفيات الفكرية التى توجهها داخل بنيتها الأصلية التى أفرزتها .

إن مناهج العلوم الإنسانية فى صورتها الحالية هى بحق إنتاج غربى مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ الثقافى للغرب يعبر عن خصوصياته ومشكلاته الفكرية ، وقد كان تسرب هذه المناهج إلى جامعات ومراكز البحث العلمى فى العالم الإسلامى أمرا تفرضه الحاجة نتيجة الفراغ العلمى مع شدة الحاجة إلى التجديد ، فكان لابد من استيراد العلوم الغربية أو استيراد مناهجها الجاهزة بدون تعديل أو تغيير .

ومع التحولات الثقافية والفكرية والاجتماعية التى أصبحت تفرض نفسها على الساحة الإسلامية أصبح التفكير فى تطوير مناهج العلوم أمرا ضروريا يفرضه الواقع الجديد ، هذا الواقع الذى أصبح يعنى ذاته ويعنى موقعه من الصراع الحضارى .

ولعل الخطوة الأولى فى هذا السياق هى ضرورة استيعاب أخطاء هذه المناهج وهى تعود فى غالبيتها إلى الظروف التى تباورت فيها ، وقد بات مسلما به أنها لم تنشأ نشأة طبيعية بقدر ما كانت إفرازا لردود فعل قوية تجاه الواقع الثقافى القائم آنذاك ، ومن هنا ضرورة كشف المنطلقات الفكرية التى أسست هذه المناهج ، وضرورة التركيز على الفترة التى نضجت فيها هذه المناهج : فترة القرن التاسع عشر .

١ - تضخم العقائدية العلمية أو تحويل العلم إلى موقف عقائدى :

فى التاريخ الثقافى الوسيط للغرب ، كان الدين يمثل مذهباً عقائدياً يفسر كل شئ فى الوجود ويعطى تصورا كاملا حول الكون والإنسان . ومع سيادة الفلسفة الوضعية وتراجع الفلسفات الدينية اللاهوتية والميتافيزيقية العقلية أصبح المنهج العلمى يفرض نفسه كخيار وحيد توكل إليه مهمة تفسير مظاهر الوجود وظواهر الحياة .

ولكن العلم لم يطرح كبديل منهجى أو طريقة فى البحث فحسب ، بل اعتبر وريثا للدين وبديلا عنه . ولم يخف أقطاب الوضعية آنذاك قناعتهم بهذا الموقف العقائدى للعلم فقد قال دوركايم " إن العلم وحده هو الذى أعد المفاهيم الأساسية التى تهيم على تفكيرنا ... وقبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بنفس المهمة لأن كل ميتولوجيا تشتمل على تصور مهيم مبدئى للإنسان والكون ، وقد كان العلم وريثا للدين " (١) وعند هذا الموقف العقائدى للعلم يقول الكاتب الفرنسى إميل بوترو : " من المهم أن نقف عند

(1) Emile Durk , Education et Sociologie , P . 56 , 4em édition 1980 , (P . U . F .)

التغيير الذى حدث فى العصر الحاضر فى الموقف العلمى الصحيح فالعلم إلى أيامه الأخيرة كان أو أراد أن يكون دجماطيا واعتبر أن بعض أجزائه المحكمة قد تكونت نهائيا وتطلع إلى بلوغ مثل هذا الكمال فى البعض الآخر (١) .

إن هذا التغيير الجذرى للموقف العلمى من أسلوب فى البحث إلى دعوة عقائدية قد تجعل العلم محل تهمة لا تقل خطرا عن التهمة التى وجهها هو نفسه إلى العقائد الدينية فقد كان ينكر على الدين ادعاءه أنه وحده الذى يملك الحقيقة والقادر على تفسير كل شئ فى الكون وهى نفس التهم التى توجه إلى العلم الوضعى ، فهو يسير فى نفس الطريق الذى سار فيه المنهج اللاهوتى الذى عمل على نقضه .

٢ - اختزال المنهج العلمى فى عناصره التجريبية الحسية :

منذ انطلاقتها الأولى ، كانت مناهج العلوم تهدف إلى مقاومة كل تفكير يخرج عن دائرة الحس سواء كان تفكيرا دينيا ، أو ميتافيزيقيا أو عقليا . هى لا ترى المنطق السليم سوى أن المعرفة الواقعية المنتزعة من الحس . ومصطلح الوضعية الذى أطلقه كونت نفسه يدل على أن كونت كان يرغب فى إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشرى أن يقف عند هذه الحاجات فقط (٢) .

وتأكيدا على هذا المنحى الحسى سعت العلوم الإنسانية إلى استعارة مناهج العلوم الطبيعية والفيزيائية منذ تأسيسها ، فايبدأ قرر كونت : إننا ما دمنا نفكر بشكل وضعى (حسى تجريبى) فى مادة علم الفلك أو الفيزياء ، لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة فى مادة السياسة أو الدين فالمنهج الوضعى الذى نجح فى علوم الطبيعة غير العضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير (٣) .

إن هذه النزعة التجريبية التى سادت مناهج العلوم الإنسانية أصبحت منتشرة ولها ممثلون فى مختلف المدارس ، وقد اصطلح على تسميتها " بالتجريبية العلمية " وتسير فى طريقها مذاهب ونظريات منها الوضعية المحدثه والنقدية والتجريبية والوضعية التجريبية والمنطقية والاجرائية والسلوكية ...

ولا شك أن الاستعانة بالمنهج التجريبى بالشكل الذى يوافق طبيعة العلوم الإنسانية فى بعض جوانبها أمر مطلوب ولكن التجريبية الوضعية لا تعنى مجرد أداة معرفية فحسب فإنها تستعمل التجربة كأداة ايديولوجية لسد الطريق أمام التفكير الدينى الذى قامت على أنقاضه ولقد تنبه نقاد الفكر الغربى أنفسهم إلى هذا المنزلق ، يقول هنرى

(١) العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ص ٤١ الهيئة المصرية للكتاب ، سنة ١٩٧٣

(٢) المرجع السابق : ص ٤١ .

(3)R . Aron, Les étapes de la pensée sociologique, édition : Gallimard , 1967,

P.86 - 87

أمكن : " إن تجريبية كونت وضعية . وهو يستعملها بوضوح وصرامة أيديولوجية لتهديم أغاليط التفكير غير العلمى بأجمعها ، كان يهدف كفيلسوف إلى غرس عقلية لا تفكر باصطلاحات غير علمية وترفض قضايا اللاهوت التقليدى والميتافيزقى بكل بساطة على أساس أنها غير علمية " (١) .

من القواعد المنهجية التى استقرت عليها العلوم الإنسانية أن تتحرر بحوثها العلمية من كل فكرة سابقة وتتجنب الملاحظات الداخلية^(٢) وهذه المقولة ليست خاطئة فى أساسها فهى واحدة من مقومات المنهج العلمى الصحيح ولكنها فى صورتها التطبيقية تعنى ضرورة سد الطريق أمام كل تفكير لا يستند إلى الحس والتجربة واعتبار كل مصدر معرفى مخالف فى ذلك الدين القائم على الوحى وما يقدمه من حقائق إنسانية ، تفكيراً داخلياً استنباطياً يخرج من دائرة العلم لكونه ينطلق من مقولات جاهزة سلفاً .

إن وظيفة هذه التجريبية وظيفية عقائدية توظف المفاهيم العلمية لعلمنة أساليب التفكير وإعادة تفسير كل الظواهر الإنسانية بما فى ذلك الدين والأخلاق .. وفق المنطق الوضعى .

٣ - اختزال الحقيقة الإنسانية فى جوازها المادية :

هذا المنطلق المنهجى هو فى النهاية نتيجة مباشرة للمنطلق السابق . فإذا كان المنهج التجريبى لا يؤمن إلا بالحقائق الحسية ، فمن الضرورى أن يختزل الكلية الإنسانية ومجموع العناصر المتفاعلة والفعالة فى الحياة الإنسانية فى عناصرها الحسية الملموسة .

إن النظرة الوضعية للإنسان تكمن فى إدراك جانبه الفيزيقي وسلوكه الواقعى ، وإذا كانت للإنسان حقيقة أخرى غير جانبه الفيزيقي وسلوكه الواقعى ، كالعاطفة الدينية والتعلق بالمثل الأخلاقية وغيرها من العناصر التى لا تخضع للقياس الكمى فهى ليست نابعة من مصادر خارقة وفوق طبيعته . ولقد لخص كونت نظرة الوضعية إلى الحياة الداخلية للإنسان فى هذا النص الوجيز : " إن الوضعية تطرح بشكل منهجى كل ما هو خارق وفوق طبيعى وترفض قبول كل نظام خاص بالحياة الداخلية مجرد من تبريراته العقلية " (٣) .

إن مناهج العلوم الإنسانية المتشعبة بهذه الروح الحسية لا تعترف بأى شعور أو نظام خاص بالحياة الداخلية للإنسان إلا ما كان قابلاً للإدراك ، فهى قادرة على إعطاء

(١) عصر الأيديولوجيا ، ص ١٤٢ ، ترجمة محى الدين صبحى - منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٨١

(٢) ينظر شرح هذه القاعدة عند بوركاييم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع : ص ٩ ، ترجمة محمود قاسم ، مكتبة

النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ط ٢

(3) Méthode et intuition chez Auguste Conte par Pierre Ducassé Librairie Félixalcan , Paris , 1939, p.38 .

تفسير عقلى مقبول لسلوك الإنسان الداخلى والخارجى معا . ونستطيع أن نعثر على نماذج من هذا الاختزال فى الكتابات النفسية والاجتماعية والأخلاقية ... الغربية . فعلى مستوى الدراسات النفسية مثلاً فرويد فى كتابه المحاضرات التمهيدية الجديدة فى العلاج النفسى يقول : " إن الظواهر الدينية تفهم من خلال نموذج الاضطرابات العصبية المألوفة تماماً والتي تعتبر صدى لأحداث ماضية طواها النسيان ترجع إلى التاريخ البدائى للعائلة الإنسانية ^(١) ، وعلى مستوى الدراسات الاجتماعية والأخلاقية تختزل العلوم الإنسانية الظواهر الدينية والأخلاقية فى بعض مظاهرها السلوكية ، فالدين لم يعد مصدر إلهام للإنسان يتجاوز حدود الزمان والمكان بل أن الإنسان ذى العقل العلمى كما يقول كونت لم يعد بإمكانه الإيمان بالوحى والتعليم المسيحى للكنيسة أو بالالهوية وفق المفهوم التقليدى ^(٢) ولكن هذا ليس مدعاة لإنكار ظاهرة التدين فهى موجودة ونحس بها " والإنسان نفسه فى حاجة إلى الدين لأنه فى حاجة إلى شئ يتجاوزه والمجتمعات فى حاجة إلى دين لأنها فى حاجة إلى سلطة روحية ، والدين الذى يستجيب لهذه الحاجات الثابتة للإنسانية ويسعى إلى تحقيق الحب والوحدة سيكون دين الإنسانية نفسها " ^(٣) .

وكذلك الشأن فى الدراسات الأخلاقية ، لقد تعرضت الدراسات الأخلاقية التقليدية لنقد شديد لا يخلو من عنف وتعسف ليتم اختزال الظواهر الأخلاقية فى بعدها السلوكى كما يمثله واقع الناس مع استبعاد القيم والمثل التى يتعلق بها الناس والتى لا تتبع من واقع حياتهم الاجتماعية فالمثل الأخلاقية الجديرة بالاهتمام والدراسة هى المثل التى تفرزها تفاعلات الناس ويصنعها الحدث اليومى بما تفرضه من حاجات وليست تلك المثل المطلقة والمبادئ الأخلاقية الكلية التى كان يتحدث عنها فلاسفة الأخلاق .

٤ - تعميم المنهج الوضعى فى دراسة الجوانب الميتافيزيقية للعلوم الإنسانية :

تحدد العلوم الإنسانية فى شقين متباينين فى موضوعاتهما : -

الأول : يتعلق بالوقائع الاجتماعية الحسية القابلة للإدراك الحسى والملاحظة المباشرة والإحصاء وهى دراسة تتعلق بالعلاقات الاجتماعية والمظاهر السلوكية ، والعلاقات المهنية والصناعية والعسكرية وعادات الناس المختلفة ..

الثانى : منها يتعلق بقضايا لا يمكن إخضاعها لنفس طرائق البحث العلمى لاختلاف موضوعها كالبحث فى أصل اللغات ونشأة النظم الدينية والأخلاقية والقانونية

(١) نقلا عن مقال بعنوان : علماء النفس المسلمون فى جحر الضب مالاك بديرى ، المسلم المعاصر ع ١٥ ، ص ١١ ، سنة ١٩٨٣

(2) Les étapes de la pensée sociologique P . 122.

(3) Les étapes de la pensée sociologique P . 122

والاجتماعية ونظم الأسرة والزواج .. فضلا عن البحوث التي تتصل بفلسفة التاريخ والتي تتعلق بتخمينات علماء الاجتماع والتاريخ حول ماضى الإنسانية والمراحل التي قطعتها اعتمادا على بعض الشواهد الانثروبولوجية والتاريخية والاثنوغرافية ، وكذلك تنبؤاتهم حول مستقبل المجتمع البشرى اعتمادا على دراسة التطور التاريخى للمجتمع الإنسانى من جهة ومعطيات الحاضر من جهة أخرى .

إن هذا اللون من الدراسات لا يمكن أن يكون علميا دقيقا لتعلقه بقضايا هي فى حكم الغيب الذى لا يمكن كشفه إلا بدرجة نسبية لتعذر الحصول على بيانات كافية فى هذا الموضوع ، وهذا اللون من الدراسات هو الذى كان غالبا على الجيل الأول من علماء الاجتماع الذين جعلوا موضوع اهتماماتهم الشعوب البدائية باعتبارها تمثل أقدم صور الحياة الإنسانية ويمكن اعتبارها نقطة انطلاق لفهم نظمنا المعاصرة لافتراضهم أن الشعوب البدائية لم تخضع فى نظمها لعوامل التأثير وتحفظ بالصور الأولية لهذه النظم وهو افتراض لا أساس له .

وقد ظهرت فى هذا المجال عدة دراسات منها القانون القديم لهنرى مين والمدنية القديمة لفوستيل بوكولين والثقافة البدائية لإوارد تايلور وكتاب مرجان عن المجتمع القديم وكتب فريدريك أنجلز عن أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة وكتاب فريزر الشهير عن دراسة السحر والدين فضلا عن دراسات كونت وبوركاييم وليفى بريل وغيرهم من مختلف هذه النظم .

ولقد تعرضت هذه الدراسات للنقد من قبل الغربيين أنفسهم فقد أكد أحد نقاد علم الاجتماع الدينى روجى باستيد الفرنسى أن المجتمع (البدائى) الذى يتخذ نقطة بدء للدراسة ، مجتمع فرض على وجه العموم أكثر من أن يكون مجتمعا حقيقيا (١) ومع كثرة النقد الذى يوجه إلى هذه الاتجاهات فقد فشلت هذه الدراسات فى تقديم بدائل منهجية ناجحة لأنها تبقى فى نهاية المطاف عاجزة عن إدراك أبعاد التطور الإنسانى الضارب فى التاريخ مادامت تصر على ضرورة الاعتماد على وسائلها النسبية المحدودة . لقد قال روجى باستيد : " ليس من الممكن أن ينشأ علم اجتماع ما إلا بالقدر الذى يمكننا الوقوف فيه بوسائلنا الخاصة فى البحث على هذه العلاقات الضرورية (٢) يقصد العلاقات بين الأسباب ونتائجها .

وهذا القيد رغم أهميته العلمية فهو لا يستوعب كل حالات البحث العلمى على الإطلاق فهناك حقوق معرفية كثيرة لا تثبت حقائقها بإدراك الروابط الضرورية بين الأسباب ونتائجها وفى كثير من الأحيان تقدم كمعطيات جاهزة . وقد كان هذا القيد

(١) مبادئ علم الاجتماع الدينى ص ٢٣٤ ، ترجمة محمود قاسم مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥١

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .

عاملا حاسما فى فشل جهود علمية مضنية فى تحقيق أهدافها ، فقد حرمهم من الاهتمام إلى كثير من الحقائق التى لا يعتبر الحصول عليها من قبيل المستحيلات ، فهذا القيد يستبعد الوعى كمصدر معرفى مهم جدا فى كثير من الجوانب الميتافيزيقية لمشكلات علم الإنسان سواء تعلق الأمر بالماضى أو المستقبل فبإمكان الوعى أن يقدم كشفا دقيقا حول هذه المشكلات على الأقل فى بعض جوانبها ، وهذا كفىل بأن يجعل هذه الدراسات تتجاوز الحيرة التى انتهت إليها وهى الحيرة التى عبر عنها روجى باستيد بعد استعراض مفصل لمختلف النظريات المتضاربة التى صيغت حول أصل بعض النظم وانتهى إلى هذا التساؤل يقول : فأتى النظريات نرتضى من هذه النظريات المختلفة إلى أكبر حد ؟ ليس من الممكن أن نفتتن بأى برهان جدلى ، هذا إلى أن المنطق يعجز أمام الظواهر^(١) .

وهنا يتحتم على العلوم الإنسانية أن تبحث عن مصدر معرفى غير المعلومات التاريخية والاثنوغرافية والاثنولوجية مهما كانت طبيعة هذه المعلومات فإن نسبة اليقين فيها حد نسبى ، وهذا المصدر المعرفى لن يكون سوى الوعى الصحيح الذى يملك إمكانية تقديم معلومات مهمة ويقينية تغطى الحقبة الماضية للإنسانية وتفسر تحولاتها ونظمها ، كما تقدم مؤشرات واضحة حول مستقبل المجتمع البشرى يناقض تماما تخمينات علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ وهى تخمينات لا تخلو من نقمة أيديولوجية تكرس مفاهيم عقائدية جاهزة^(٢) .

إن قبول العلوم الإنسانية بهذا المبدأ سيمكنها من تنوع طرقها فى إدراك الحقيقة العلمية ويفتح المجال أمام مناهج علمية أخرى طالما وصفها علماء الإنسان بالميتافيزيقية والأسطورية كما يمكنها من التمييز الواضح بين المجالات المعرفية التى يستوعبها المنهج الوضعى الحسى وتلك التى يعجز عن إدراكها وبذلك تضع حدا لهذا التعميم الذى أفرزته شروط ثقافية تاريخية قبل أن يكون اختيارا علميا مدروسا .

٥ - إنعدام إطار مرجعى موحد وتقطيب الاتجاهات والمذاهب المتباينة :

إن التششت الذى تعاني منه النظريات المختلفة حول قضايا الإنسان هو فى الواقع انعكاس طبيعى للتشتت الذى تعاني منه الحضارة المادية ككل حيث عجزت المناهج الوضعية عن تقديم بديل موحد تخضع له كل الأطراف . لقد حصل تصدع هائل فى المنطلقات الفكرية الغربية بعد أن تولت الرؤية الدينية التى فتحت الطريق أمام التيارات الذاتية والنزعات الشخصية ، وهى حقيقة يعترف بها المصنفون من مفكرى الغرب

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٢ ، ٢٥٢ .

(٢) على سبيل المثال نظرية كونت حول مراحل تطور الإنسانية ونظرية روسو عالم الاجتماع الغربى حول حتمية تحول المجتمع الإنسانى إلى الرأسمالية ، والنظرية الماركسية حول حتمية المرحلة الشيوعية .

أنفسهم . لقد اعترف مؤرخ الفكر الغربى لوى ورت أن انقسام العالم الغربى إلى أجزاء مبعثرة لا عد لها ولا حصر يطابق التفكك الذى طرأ على الحضارة الغربية والتصدع الذى حدث فى الأواصر التى كانت تشد الفئات الاجتماعية وتؤكد انسجامها ولم يقلت النشاط العقلى من هذه التأثيرات . فالمرحلة الماضية فى تاريخ العرب تميزت بوجود إطار مشترك استطاع أن يقدم معيارا للتثبت من صحة الحقائق ، أما العلم المعاصر فلم يعد نظاما كونيا شاملا ومشاركا وإنما هو بالأحرى يمثل مشهدا لساحة قتال تصطرع عليها أضراب متنازعة لكل فئة صورتها الذهنية على العالم تصبغ على نفس المواضيع معانى وقيم مختلفة كل الاختلاف فكان من الطبيعى أن يهبط الاتفاق فى عالم كهذا إلى الحد الأدنى^(١) .

هذا النص فى الواقع نراه فى غاية الأهمية ، فهو يكشف عن جوهر القضية . لقد اتجهت العلوم الإنسانية منذ نشأتها إلى اتخاذ العلم سلطة مرجعية تشكل الخلفية المعرفية التى تصدر عنها وهى مهمة يعجز عنها العلم لطابعه النسبى ، إن العلم وسيلة للبحث فى عالم الممكن بقدر الجهد البشرى ولكنه لا يملك أن يتحول إلى عقيدة تفسر كل شئ فى الوجود .

إن العلم لا يمكنه أن يحقق نجاحه الفعلى فى عالم الإنسانيات إلا إذا كان يتوفر على رصيد هائل من المعلومات الضرورية التى يجب التسليم بصحتها لتكون منطلقا فى البحث وتشكل القاعدة الأساسية والإطار المرجعى الذى يجب أن تتمحور حوله الأبحاث .

والمشكلة الكبرى التى تعاني منها العلوم الإنسانية الغربية ليست فى كونها لا تملك مثل هذا الإطار المرجعى الموحد فحسب ، رغم ما تدعيه من إمكانية ذلك - بل إنها تتكرر أن يكون هناك منهج علمى آخر يملك هذه الخاصية .

لقد كانت الأهداف التى رسمتها مناهج العلوم الوضعية وناضلت من أجلها بكل قوة أن ترحز مجموعة من المسلمات الفكرية التى كانت تشكل قاعدة للتفكير عن الساحة المعرفية ، ولقد نجحت بالفعل فى إحداث تصدع عميق فى الفكر الدينى الذى كان يمثل تلك القاعدة وجعلته يتولى عن تقديم تلك الرؤية الشاملة التى كانت تخضع له كل العقول والفئات داخل المجتمع الغربى ، ولكن العلوم الإنسانية التى قدمت نفسها بديلا عن النظام الفكرى السابق عجزت عن الوفاء بإيجاد هذا المطلب البديل . لقد راهنت العلوم الإنسانية على العلم بمعناه الإنسانى المحدود زمانا ومكانا ولكن طبيعة هذا العلم جعلها تخسر الرهان .

(١) ينظر مقدمة ترجمة لكتاب كارل مانهايم : إيديولوجيا والطبائعية مقدمة فى علم اجتماع المعرفة ص ٤٧ - ٤٨

بتصرف ، ترجمة عبد الجليل طاهر ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٦٨

لقد جاءت النتائج معاكسة لتوقعات الوضعيين نظرا لشدة التناقضات التي شهدتها النصف الثاني من القرن التاسع عشر والانقسام الهائل فى النظريات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية .. وما صاحب ذلك من تطبيقات علمية إضافة إلى الصراع الأيديولوجى الحاد الذى ميز القرن العشرين وما تمخض عنه من انقسام العالم إلى معسكرين متصارعين فضلا عن استعمار شعوب العالم المغلوبة وهو أمر لعبت فيه هذه العلوم الدور الأكبر .

إن النقد الغربى المتخصص فى هذه العلوم يؤكد بما فيه الكفاية حاجة العلوم الانسانية ربي مثل هذا الإطار المعرفى الموحد لتحقيق لنفسها قدراً من المعقولية والانسجام وهو أمر يتطلب حتما عودتها إلى أحضان الدين الحق المؤسس على الوحي وليس الدين الذى غارت عليه وقامت على أنقاضه .

إننا نلمس فى النقد الغربى نفسه حاجته الملحة إلى هذه القاعدة الصلبة لتكون المنطلق الفكرى ، فهذا ميشيل ديوان يقول : إن علم الاجتماع تجتازه التيارات الفكرية الأكثر اختلافا تتحول فجأة إلى حزبية ويمكن أن نقول يوجد تقريباً من أنواع علم الاجتماع بقدر ما يوجد من علماء الاجتماع^(١) وهو ما يؤكد نيقولا تيماشيف أحد النقاد المتخصصين يقول : انقسم علم الاجتماع خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر بصورة تدعو إلى اليأس إلى المدارس الرئيسية والفرعية بحيث أصبح من العسير أن نجد أى قدر من الالتقاء بين علوم الاجتماع المتعددة^(٢) وهو نفسه ما عبر عنه بوتو مورو إذ يقول ألا يوجد فى هذا الوقت (فى السبعينيات) بناء متكامل لنظرية علم الاجتماع حظى بالصدق أو بالقبول العام .. " ^(٣) وما يقال عن العلوم الاجتماعية يقال عن بقية العلوم الإنسانية التى تشاركها فى نفس الحقل المعرفى ونفس المنهج العلمى وإن بدرجات متفاوتة ...

٦ - التوظيف الأيديولوجى لنتائج الأبحاث :

لقد وظفت العلوم الإنسانية توظيفا أيديولوجيا يخدم الأهداف القومية للغرب على المستوى السياسى والاقتصادى والعسكرى بل والثقافى ، وظهر فى هذا التوظيف سافرا مكشوفاً فى كثير من النتائج التى انتهت إليها الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية .

(1) Sociologie et idéologie , Michel Dion , P . 43 édition sociales , Paris , 1973 .

(٢) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها من : ٢٠٥ ، ترجمة محمد عودة وآخرون ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٠ .

(٣) تمهيد فى علم الاجتماع ص ٤٥ ترجمة محمد الجوهري وآخرون - سلسلة علم الاجتماع ، الكتاب الرابع ط٤ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

لقد وظفت هذه الدراسات بشكل مباشر أو غير مباشر فى تبرير مشروعية استغلال الاستعمار الأوروبى فى مرحلته العسكرية السابقة كما فى مرحلته الثقافية والاقتصادية الحالية وجاءت نتائج كثيرة من هذه الدراسات لتعكس نظرة الرجل الغربى المثقل برواسب التاريخ إلى غيره من أجناس العالم ، وظهرت النزعة العنصرية التى تعمل على تمجيد ثقافته كنسيج حضارى نموذجى ينبغى أن يهيمن على بقية الحضارات والثقافات .

نجد أن هذه النزعة العنصرية تطبع أبحاث العاملين فى العلوم الإنسانية فى بداية تأسيسها كما فى مراحل لاحقة من تطورها .

أن جوبنو وهو واحد من المؤسسين الأوائل كرس أبحاثه لإثبات فرضية تفوق الأجناس الشمالية والآرية صانعة الحضارة وضرورة الحفاظ على نقائها وعدم اختلاطها بغيرها من الأجناس المتدنية بإعتبار أن هذا يهدد العقلية الخلاقة والفردانية للجنس الأبيض الذى تدن له الحضارة المعاصرة بوجودها (١) . وهى نفس الفكرة التى نجدتها عند لابوج الذى أعطى للجنس الآرى كل الصلاحيات يتصرف فى العالم كيف يشاء ، والأرض كلها أرضه والعالم كله وطنه (٢) ولم تختف هذه النزعة العنصرية حتى عند المعاصرين فماكس فيبر من كبار رواد علم الاجتماع الألمان يؤمن بتفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافى الغربى ، والعلم فى نظره لم يتم إلا فى الغرب وهو وحده الذى صاغ تاريخا علميا ، وهو وحده الذى يتمتع بنظم سياسية وقانونية واقتصادية مبنية على أسس عقلية متينة ، ولقد انتهى به الأمر إلى التساؤل عن إمكانية غزو هذه الأصالة إلى صفات وراثية نظرا لما نصادفه فى الغرب وحده دون انقطاع من تعقيل أنموذجى إلى حد بعيد (٣) .

ولم يخف مارسل موس هذه النزعة الاستعلائية ، أن الشعب الأوروبى فى نظره وحده الذى يستحق أن يسمى أمة من بين شعوب العالم . فالأوكرانيون لم يكونوا أبدا أمة وكذلك البولونيون لم يكن لهم وجود مستقل ، وكل شعوب آسيا ، وتبقى أوروبا وهنا تأسس القانون العام القومى والعالمى لهذه الأشكال من المجتمعات حيث ظهرت عدد من الحكومات التى تستحق لقب الأمة (٤) .

(1) Histoire de la philosophie , E . Bréhier , Tome I , P . 1941 (P . U . F .) Paris , 1944

Histoire de la sociologie , G . Bouthoul , P . 82 (P . U . F .) Paris , 1961

(٢) عن تهديد فى علم الاجتماع عبدالكريم الباقى ، ص ٢٢٨ مطبعة جامعة دمشق ، ط ٢ ، ١٩٦٢ .

(٣) علم الاجتماع عند ماكس فيبر ، جوليان فروند ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٦٧ ، ص ٢٢ - ١٢٥ .

(4) Mauss . par Jean cazeneuve , P . 53-55 (P.U.F) 1968 1^{er} édition .

ولم يكن ريمون أرون الناقد الاجتماعي الفرنسي مغايرا فى موقفه كما لم يكن أقل مثالية من سلفه أوجست كونت حينما قرر أن المجتمع الصناعى وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها ... فالتنظيم العلمى للعمل هو خاصية مميزة للمجتمع الأوروبى وهو بالتأكيد أكثر فعالية من كل التنظيمات الأخرى حتى أنه أبتداء من الوقت الذى اكتشف فيه السر من قبل شعب كان على أطراف الإنسانية أن نأخذ به لأنه شرط الازدهار والتقدم^(١) .

هذه بعض المنتخبات تؤكد مدى تغلغل الخلفيات الأيديولوجية التى تصدر عنها العلوم الإنسانية مما يفقدها طابعها العلمى . ولعله من المسلم به عند النقاد الغربيين أنفسهم أن الأهداف الأيديولوجية التى تعترض طريق هذه العلوم فى تحقيق علميتها .

إن العلم حينما يتحول من أداة معرفية إلى أداة ايديولوجية يفقد أخص خصائصه ويبتعد عن أهدافه ويتحول إلى دعوة عقائدية وفى أحيان كثيرة إلى جدل عقيم . إن هناك اختلافا جوهريا بين العلم والأيديولوجيا ، فالعلم كما يقول أحد النقاد يحصر مهمته فى الكشف عن الحقيقة بينما يبحث الأيديولوجى عن الحقائق التى تثبت عقيدة اختيارها ووافق عليها سلفاء فالنزعة الأيديولوجية سواء كانت محافظة أو ثورية تسعى إلى تحقيق مصالح أو المحافظة على مصالح معينة ، على خلاف العلم الذى لا نجد لديه أى إلترزام سياسى لأنه حصر معمته فى الكشف عن الحقيقة^(٢) .

لقد وظفت العلوم الإنسانية توظيفا أيديولوجيا يخدم أهداف الدول الاستعمارية سياسيا واقتصاديا وعسكريا .

١ - فى المجال السياسى : ففى المجال السياسى توجه البحوث التى تقام حول الدول المتخلفة لتقديم بيانات تفصيلية حول وضعية هذه البلدان لإحكام السيطرة عليها باسم تحضير هذه الدول وحاجتها إلى معونة تقوم على تنظيم شئونها .

ولقد كشف أحد النقاد الغربيين عن الدور الذى قامت به هذه العلوم فى تثبيت السياسة الأمريكية الخارجية وهى - كما يقول - مسيرة من قبل أحد المتخصصين فى العلوم الاجتماعية وهو الأستاذ كسنجر المتخرج من جامعة هارفرد ، وأن الأيديولوجيا المهيمنة على العلوم الاجتماعية المنتشرة بشكل واسع فى الولايات المتحدة وعلى مساحات واسعة من العالم تستند إلى دراسة موضوعية للواقعة الاجتماعية وقائمة باسم علم يزعم الحياد وعلى نتائج ستكون رهن إشارة الجميع بشكل ديمقراطى^(٣) .

(1) Les étapes de la pensée sociologique, P . 86 .

(٢) البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا المفاهيم والقضايا ، ص ٥٨ ، د . د . على لية ، طبعة دار المعارف ، ١٩٨٢

(3) Le Gai Savoir du sociologue , René Louau, éd . 10-18 Mondadori Italie, P . 130.

ولعلنا نجد فى تصريحات علماء الاجتماع الأمريكیین ما یغنى عن كل تأویل . یقول أرنولد جرین " إذا كانت حكومات الولايات المتحدة ترغب فى إقامة روابط اقتصادية وسياسية وثيقة مع بلدان شعوب العالم بأسره ، فعلىنا نحن (یقصد علماء الاجتماع) أن نعرف أكثر ما نعرفه عن هذه البلدان وعن شعوبها ما هى ثقافتهم ، ما هى اتجاهاتهم السائدة نحو الولايات المتحدة ونحو النمو التكنولوجى ، ما هى معتقداتهم وانحيازاتهم التى يمكن التعرف علیها والإفادة منها بجذبهم إلى ملك نفوذها ، ما هى المعتقدات والانحيازات التى يجب أن نعد لها أو نتقبلها قبل أن نتمكن من تحقیق ذلك ، ما هى الأبنية الاجتماعية الطبقة السائدة ومركز القيادة ومن هم هؤلاء الذين نحتاج تعاونهم أشد الاحتیاج قبل الشروع فى تنفيذ مختلف البرامج وبعد البدء فى هذه البرامج ، فإن علینا أن نواصل جمع الإجابات على هذه الأسئلة جمیعها والتأكد منها" (١) .

٢ - فى المجال الاقتصادى : حاولت بعض الدراسات المتعلقة بالتنمية أن تبرر الدور الذى يمكن أن تلعبه الدول المتقدمة فى القضاء على التخلف داخل دول العالم الثالث ، وفى هذا الإطار قدمت نظریات كان ظاهرها إضفاء الصبغة العلمية على السبل الكفيلة بالقضاء على أسباب التخلف وهى فى حقیقتها تعمل على تعمیق الاستغلال والسيطرة الاقتصادية وتثبيت التبعية الاقتصادية للدول الاستعمارية .

ولقد كشف اندرجوندر فرانك أحد النقاد الغربیین الزيف العلمى الذى تخفيه تلك النظریات الاقتصادية وأبعادها الاستعمارية ، وفى مجال القروض وانتقال رؤوس الأموال الأجنبية قصد التنمية ظهرت نتائج معاكسة تماما فقد كان الهدف من هذه الاستثمارات خلق مشكلات تعمل على الحیلولة دون تحقیق استقلال اقتصادى لهذه الدول حیث یقوم الاقتصاد القومى بتقوية رأس المال الأجنبى وإضعاف نفسه فى نفس الوقت . وفى مجال نقل التكنولوجيا كشف هذا النقد على أن الدراسات التى أنجزت فى الميدان وعملت على نقل التكنولوجيا التى تتفق مع أهداف الدول الرأسمالية الاستعمارية مع القضاء فى نفس الوقت على التكنولوجيا المحلية التى كانت سائدة فى تلك البلدان مما مكنها من احتكار الإنتاج الصناعى واستخدام التكنولوجيا لممارسة السيطرة والتحكم فى تلك الدول (٢) .

٣ - فى المجال العسكرى : یکشف النقد الغربى ذاته عن الإسهامات الخطيرة للعلوم الاجتماعية والانثروبولوجية على الخصوص فى تثبيت السياسة الاستعمارية ، ویذكر

(١) نقلا عن كتاب أوسیوف : قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالى ، ص ٦٢ ، ترجمة سمیر نعیم - أحمد فراج ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠

(٢) دراسات فى التفریر الاجتماعى ، ص ١٦٦ - ١٧٤ ، ترجمة د . محمد على وآخرین ، ط ١ ، ١٩٧٤ ، دار الكتب الجامعية .

فرائك العديد من المؤلفات التى وضعت خصيصا لهذه الأهداف تحت رقابة وكالة المخابرات الأمريكية^(١) هذا فضلا عن توجيه البحوث الجامعية والأكاديمية وتجنيد الكليات العلمية ومراكز البحث العلمى لنفس الأغراض باسم البحث العلمى الخالص^(٢).

وتدعيما لهذا التوجه المكشوف أنشأت الحكومات الغربية فرعا جديدا للعلوم الاجتماعية عرف بعلم الاجتماع الاستعماري ، وظهرت أهداف هذا الفرع من الدراسات الاجتماعية واضحة فى المؤتمر الدولى لعلم الاجتماع الاستعماري الذى انعقد خصيصا لهذا الأمر فى باريس سنة ١٩٠٠ وحدد موضوعه كما كتب أحد المؤتمرين فى التقرير التمهيدى فى دراسة المسائل الأخلاقية والاجتماعية المرتبطة لحركة الاستعمار^(٣) .

وفى مجال الدراسات الانثروبولوجية كرسّت الاتجاهات العلمية لخدمة نفس الأهداف ويكفى أن المجال الذى تعمل فيه هذه الأبحاث هى المجتمعات المتخلفة أو ما نسميه بالبداية وقد ربط كثير من النقاد الاجتماعيين بين اختيارها لهذا المجال وبين تسخيرها لأهداف استعمارية وأوضحوا الصلة بينها وبين الاستعمار منذ نشأتها إبان القرن التاسع عشر حيث عملت الدراسات الانثروبولوجية على الحفاظ على الوضع المتردى والمتخلف لهذه المجتمعات للإبقاء على السيادة الاستعمارية واحتكار مواردها^(٤).

وقد أكد هذا التوجه الاستعماري لهذه البحوث عمدة الانثروبولوجيين ايفانز برتشارد واعترف بخضوعها لإشراف وتوجيه وتنظيم الوظائف الإدارية الاستعمارية وأكد أن المرشحين لشغل هذه الوظائف هم فى الأصل متخصصون فى الانثروبولوجيا وظلوا أعضاء فى معهد الانثروبولوجيا الملكى^(٥) .

٧ - الفصل بين العلم والقيم وتحرير البحث العلمى من التوجيه الأخلاقى :

لقد فصل المؤسسون لمناهج العلوم الإنسانية بين البحث العلمى وبين مجال القيم أو بين ما يسمونه بأحكام القيمة وأحكام الواقع وذلك لإعتبارات منهجية ، فقد كانت القيمة تمثل أكبر عائق فى سبيل تقدم البحث العلمى حيث اعتقدوا أن البحث العلمى لابد أن

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

(2) La Gai Savoir du Sociologue, P.121 Méthodes des Sciences Sociales, P. 319, M. Grauvitz, 3^{em} édition, Dalloz paris 1970

(٣) العلوم الإنسانية والايديولوجيا ، ص ١٧٦ ، محمد وقيدى ، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ، ط١ ، ١٩٨٣ .

(٤) قصة الانثروبولوجيا ، ص ١٧٢ ، حسين فهم ، سلسلة عالم المعرفة عدد ٩٨ ،

مركز . Méthodes des Sciences Sociales, P. 319 .

(٥) الانثروبولوجيا الاجتماعية ، ص ١٦٢ ، ترجمة أحمد أبو زيد ، ط١ ، ١٩٨٠ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

يكون بحثا محايدا ومجردا من كل القيم والمعايير الأخلاقية يقتصر على الوصف ، وصف ما هو كائن دون التعرض لما ينبغى أن يكون .

إن الالتزام الأخلاقى فى نظريهم يعبر عن ميولات إنسانية ذاتية وعلى الباحث أن يتخلص إذا أراد أن يكون نزيها وعلميا وموضوعيا عن كل القيم والأفكار التى يعتقدونها وكل التزام قيمي يعتبر خروجاً عن المنهج العلمى .

إن العلم كما يقول بعض الرواد المؤسسين للعلوم الإنسانية ينبغى له أن يبحث عن الغايات التى تسعى وراء تحقيقها وهو لا يميز بين الخير والشر لأنه لا وجود للخير والشر فى نظر العلم وهو لا يتدخل فى تحديد الغايات التى ينبغى تحقيقها ويجب أن نقتلع عن تلك العادات التى مازالت شديدة الانتشار ونعنى بها تلك العادات التى تدعونا إلى الحكم على النظم والتقاليد الاجتماعية والحكم على العادات الخلقية كما لو كانت حسنة أو قبيحة فى ذاتها وفى جميع النماذج الاجتماعية دون تفرقة ما (١) .

إن الدوافع إلى اتخاذ هذا الموقف المنهجى تجد لها جذورا عميقة فى التاريخ الفكرى الغربى نفسه لقد كان الفكر الغربى فى المرحلة السابقة يترفع عن الأسلوب العلمى الذى يقوم على وصف الوقائع لغرض أفكار ومثل معينة كما يتصورها الفلاسفة ورجال الدين . وفى ظل هذا النظام اللاهوتى والميتافيزيقى يعجز العلم عن التطور والنمو ويبقى محكوما بتصورات قلبية ومفاهيم جاهزة . فقد كان المنهج سائدا أحاديا يهتم فقط بما ينبغى أن يكون عليه الواقع الاجتماعى كما يتصوره الفلاسفة فى وقت يغيب فيه المنهج الوصفى التحليلى للوضع الاجتماعى السائد .

ومع التوجيه الجديد للعلوم الإنسانية وسيادة النظرة الوضعية ، وجد العلماء أن النظرة المتعالية والانطلاق من مثل وقيم سابقة وجاهزة يؤمن بها الفرد ، كل ذلك يعبر عن نزعة ذاتية تحول دون تحقيق الموضوعية المرجوة فى مجال العلوم الإنسانية . فلقد رفضت المناهج الوضعية الطرق الفلسفية التقليدية فى البحث باعتبارها نظريات تأملية ميتافيزيقية لا تكشف عن حقيقة الظاهر بقدر ما تعبر عن المثل الأخلاقى الذى تتصوره هذه النظريات .

إن القضية الرئيسية التى شغلت المذاهب الفلسفية هى اختيار نظام أفضل من غيره وإصدار أحكام ذات قيمة خلقية وليست تلك وظيفة العلم حسب اعتقاد الوضعيين ومن هنا تأتى ضرورة تحديد مجال هذه الدراسة الجديرة بأن تحمل لقب العلم ، ولم يكن هذا المجال سوى ما يوجد فعلا وواقعا لا ما يوجد افتراضيا ومثالا فليس العلم إلا نتيجة لإنكباب العقل على دراسة جزء أو مظهر من مظاهر الحقيقة الواقعية (٢) .

(١) دوركايم ، قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ص ٩٢ ، ١٠٥
(٢) ينظر هذا المجال : ليفى بريل الاخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، ص ٦٦ ، ترجمة محمد قاسم ، مطبعة مصطفى

البابى الطبى ، القاهرة ، ١٩٥٢

وإذا كانت مناهج النظريات الفلسفية السابقة أحادية تهتم فقط بما ينبغي أن يكون دون استطلاع ما هو كائن في مناهج العلوم الإنسانية في شكلها الوضعي لم تنج من هذه النظرة الأحادية إذ تقتصر فقط على دراسة ما هو كائن دون الاهتمام بما ينبغي أن يكون فجردت الباحث من كل إلزام أخلاقي وجعلت منه مجرد آلة استطلاع وهو منهج لس أقل خطورة من سابقه لما يؤدي إليه من إعطاء تبرير مشروع لأنواع السلوكيات المنحرفة والظواهر المرضية ما دامت وظيفته تقتصر فقط على الوصف دون إصدار أحكام تقويمية .

٨ - تعميم مبدأ النسبية في مجال الثوابت :

لا نجانب الصواب إذا قلنا إن شعار الحياد الأخلاقي في العلم قد وُضع أساسا لتبرير الواقع الاجتماعي بكل إنحرافاته وفرض القيم السائدة التي تظهر في أعراف الناس والبرهنة على مشروعية العادات الاجتماعية كما هي في المجتمع بغض النظر عما تحمله من معاني خلقية مستحسنة أو مستهجنة . فالمجتمع أو الوسط الاجتماعي هو الذي يحدد سلوكنا وأخلاقياتنا والعرف هو منبع مثلنا ، وكل عادة أقرها المجتمع فهي مشروعة ، مهمة العلم هو تتبع التقاليد والأعراف الشعبية بالدراسة والتفسير وليس لهم أن يرفضها استنادا إلى مقاييس يؤمنون بها ويعتقدون فيها ، فالمقياس الحاصل هو الوسط الاجتماعي وما يفرزه من أنماط السلوك والقيم .

في هذا الإطار يقول بعض الرواد المؤسسين لمناهج العلوم الإنسانية : إن المجتمع هو وحده الذي يشعر بذاته شعورا يكفيه ليشرع هذا النظام الذي يرمى به إلى التعبير عن نفسه على النحو الذي يدرك به ذاته ، فالنتيجة التي تتحتم منطقيا هي إذا كان المجتمع هو غاية الأخلاق فإنه أيضا مبدعها ^(١) . فإذا كان المجتمع هو منبع القيم ومبدعها فإن التعرف على هذه القيم ينبغي أن يتم بملاحظة ما تفرزه سلوكيات الناس . فحسب الوضعية لا يمكن أن تأتي المعرفة بالحقيقة الأخلاقية إلا عن طريق القواعد الخلقية التي تسود في بيئتنا والتي تقع تحت حواسنا فيتربد صداها في تفكيرنا على هيئة بعض المعاني العامة فإذا كنا نريد معرفة المعتقدات والأخلاق الشعبية في مجتمع ما علينا إلا أن نأخذ في دراسة الأمثال والحكم الشعبية التي تعبر عن هذه الأخلاق والمعتقدات ^(٢) .

وإذا تتبعنا هذه الطريقة العلمية حسب الوضعية ، فسنذكر حقيقة أنه ليس هناك مثال تتعلق به الإنسانية قاطبة ، والعكس هو الصحيح إن كل مجتمع يضع لنفسه مثلا

(١) بوركايم التربية الأخلاقية ، ص ٥٨ .

(٢) بوركايم ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٩١ .

حول الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه سواء من وجهة النظر العقلية أو المادية أو الأخلاقية ، وهو مثال إلى حد ما ثابت لكل المواطنين وإن كان يختلف عند حد معين حسب الأنماط^(١) .

لم يعد ممكنا في ظل هذا التوجه الجديد للعلوم الإنسانية أن نتحدث على وجود نموذج اجتماعي مثالي نعتقد فيه ونتطلع إليه ونعمل على صياغة سلوكنا وفق أهدافه ومقرراته ، فالنظرة النسبية تقتضى أن تثبت لكل نمط اجتماعي وثقافي مثله وقيمه الخاصة التي تحدد زمانا ومكانا ، مادام مقياس الخطأ والصواب يخضع للمتواضعات الاجتماعية .

ولقد عملت مناهج العلوم الانسانية على تكريس النظرة الوضعية إلى أبعد الحدود حينما جعلت من المتواضعات الشائعة بين الناس مقياسا للحق والعدل والخطأ والصواب والخير والشر ، واعتبرت شيوع نمط أخلاقي معين دليلا على صحته لإستجابة الناس له ، وبالمقابل اعتبرت صور بعض القيم دليلا على مرضيتها .

لقد كان لهذا التوجه نتائجه الخطيرة على المستوى العلمى فقد شكل قناعات الناس بضرورة الانصياع للقانون الأخلاقى السائد مهما كان موغلا في الانحراف ، بل إن البحث العلمى على المستوى الميدانى تأثر بهذا التوجه تأثرا بليغا وقد اعتبرت البحوث التي قامت حول ظاهرة الزنا أن هذه الظاهرة سليمة مادامت تجد قبولا عند الناس وكانت نتيجة البحث الجنسى المتحرر من القيم الذى أجراه الباحث الاجتماعى كينزى عن تحول الانتباه عن الزنا والتركيز على منع الحمل^(٢) فالزنا في حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن سلوك مضاد للأخلاق . فالرذيلة في عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المنافى لعرف الجماعة في زمن بعيد ومكان معين ، ولذلك يقول عالم الاجتماع سمنر : إن العفة الجنسية هي التوافق مع تيار التحريم السائد في العلاقات الجنسية ، وهو نفسه يقول : " إن الأعراف تصنع المجتمع " ^(٣) .

٩ - خلخلة البنية الفكرية وتعميق نزعة الشك :

كانت المسيحية بالرغم من تهاافت معتقداتها تقدم تصورا موحدا باعتبارها عقيدة وحيدة تشكل عقلية الناس وتصوراتهم حول الكون والإنسان والحياة ، وكانت وحدة الحقيقة سمة من سمات العصر الوسيط الغربى المسيحى .

ولقد أكد هذه الحقيقة مؤرخو الفكر الغربى كما عبر عنها كرين برنتن وهو يقول : "إن اللفظة التي ينتهى إليها المرء إن عاجلا أو آجلا عند البحث في العصور الوسطى

(1) Durkheim ، éducation et sociologie, P . 05

(٢) عن مجلة السلم المعاصر ص ٢٠ ، ص ٢٤ .

(٣) نقلا عن فوزى دياب : القيم والعادات الاجتماعية ص ٥٦ ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

هى الوحدة فى تلك السنوات كانت ثقافتنا الغربية فى الواقع واحدة عندما كان هناك مجتمع مسيحى موحد يرتبط فيه الروحانى بالدنيوى بصورة لا تتجزأ حيث لا توجد مذاهب دينية معارضة أو قوميات متنافسة (١) .

وعندما تولى النظام الدينى أمام الصدمات العنيفة حلت محله مذاهب فلسفية ودينية واجتماعية شتى زعزعت النظام الفكرى والاجتماعى السائد على السواء وشككت فى كل القيم السائدة ولم يعد هناك نظام يقينى ثابت يمكن للإنسان أن يطمئن إليه ويرجع إليه فى حالة الاختلاف .

لقد كانت الفلسفة الوضعية تعمل جاهدة لتقديم نظام يقينى موحد يقضى على الانفصام الموجود فى الفكر الغربى بتعميم المنهج الوضعى فى طرق التفكير وأساليب العيش والتشكيلات الاجتماعية والسياسية ... مع استئصال وإقصاء كل مظاهر التفكير الدينى عن تلك الميادين ولكن البديل الوضعى مع تغلغله العميق فى كل مظاهر الحياة الغربية فشل فى استيعاب كل الفئات والتيارات الفكرية والفلسفية والدينية ... فقد ظل له معارضوه وظل مع هذه المعارضة الانفصام قائما فى الشخصية الغربية المسيحية . إن الرجل الغربى المسيحى لم يجد أمامه سوى أمرين : إما أن يرفض المسيحية ويحاول تكوين نظرة موحدة للكون دون الارتكاز على الأساس الدينى وإما أن يصبح شخصا ممزقا بين ما يؤمن به عقيدة وما يعيشه فكرا وواقعا . وقد كتب جوليان هكسلى فى تحليل هذا التمزق يقول : " إن مثلنا العليا تكون عرضة للهجوم لأنها غير موحدة بما يكفى حتى يكون لديها أية قوة واقعية حقيقية وقوية ... وطالما استمر انشقاقها إلى قسمين بين الطبيعى والخارق بين الله والبشر بين المادة والروح ، سوف تظل مدينتنا الغربية تعاني من انفصام بكل ما تعنيه الكلمة وسوف تفشل مثلنا العليا فى تزويد القوة الفعالة للقيام بعمل هادف حقيقى (٢) .

وهذا التمزق الذى عبر عنه هكسلى بين الطبيعى والخارق هو حصيلة التفكير الوضعى الذى استطاع فعلا أن يهدم التصورات الدينية دون أن يوطد البديل الوضعى الذى كان يحلم به . والرجل الغربى اليوم كما عبر عن ذلك بعض مفكرى الغرب لا يأمل فى التحرر من هذا الانفصام والتمزق وقد عبر كرين برنت عن خيبة الأمل هذه يقول : " إن الاحتمال بأن الأجيال المقبلة لن تشهد تحولا فى النظرة الكونية الغربية ، وإننا سوف نستمر إجمالا على قبول الإجابات عن المشكلات الكبرى التى نقبلها اليوم بكل ما فيها من تنوع يحير الالجاب وتناقض متبادل . إن هذا الاحتمال قائم دائما واستمرار هذه الحالات العقلية القائمة ممكن طبيعيا الحال " (٣) .

(١) أفكار ورجال قصة الفكر الغربى ، ص ٢٣٩

(٢) الدين بلا وصى ، ص ٨ ، نقلا عن المسلم المعاصر ع ١٧ ، ص ١٢ .

(٣) أفكار ورجال ، ص ٦٦٧ .

١٠ - تبرير مشروعية النزعة الإلحادية :

هناك من الغربيين أنفسهم من يقول إن الإلحاد والوثنية خاصيتان شكلتا المضمون الأساسى للفكر الغربى ، ولم تكن المسيحية سوى طارئ عابر سرعان ما تجاوزه ليعود إلى أصله القديم . فإذا كانت منافع العلوم المعاصرة تسعى إلى إزاحة الأسلوب الدينى عن ساحتها ، وترسيخ المفاهيم المادية للكون والحياة فهى إنما تعمل ذلك لتزيح عنها أسلوبا غربيا عن مزاجها وروحها وتاريخها الثقافى والفكرى والاجتماعى .

إن أصول الفكر الغربى الحديث والمعاصر لا تجد جذورها فى الفكر الدينى المسيحى بقدر ما هى متغلظة فى التاريخ تمتد إلى التراث الرومانى واليونانى ، فقد كانت هاتان الحضارتان متشبعتان بالروح المادية والايمان بالمحسوس والاضطراب فى العقيدة ، وحتى الحياة الروحية صبغت بالصبغة المادية وتحولت إلى حركة عقلية وذهنية محضة كما يقول الكاتب الغربى " ليكى " صاحب كتاب أخلاق أوروبا : " إن المصريين كانوا يعظمون آلهتهم بالرقص والغناء ولا نعلم دينا من الأديان يزاحم دين اليونان وتقاليده فى كثرة الأفراح والأعياد والألعاب " (١) .

إن هذه الخاصية نفسها هى التى تميز الحياة الروحية فى الغرب المعاصر ، فقدماء اليونان لم تتسع عقولهم لتصوير إله خارج الكون المادى ولم يستطيعوا أن يتصوروا صفات الله وقدرته إلا فى شكل آلهة نحتوا لها تماثيل وبنوا لها الهياكل والمعابد وهو ما انتمت إليه الفلسفات الأوروبية الحديثة والمعاصرة .

لقد تميزت الحضارة الاغريقية بشدة إيمانها وقلة اكتراثها بالدين وشدة الاعتداد بالحياة ومنافعها وشدة الاعتزاز بالقومية والتعصب لها (٢) وهى نفس المبادئ التى انطلقت منها وانتهت إليه النهضة الأوروبية : إيمان عميق بالعالم الطبيعى على أنه العالم الوحيد الذى يسعد فيه الانسان ويجد فيه مطالبه ويلبى حاجاته المادية والروحية، إيمان عميق بالانسان على أنه مركز الثقل فى العالم والعامل الفعال فى التطور والابداع والايمان بالعقل وحده على أنه الوسيلة الوحيدة التى تضمن السيطرة على العالم وتسخير إمكاناته بالاعتماد على العلم وحده (٣) .

إن هذه النظرة المادية إلى الكون والإنسان هى سمة الفكر الغربى وهى السمة التى ستحكم سير العلوم الإنسانية . وتعمل على ترسيخها بطريقة علمية للوصول إلى مشروعية التصورات المادية للحياة الإنسانية .

(١) نقلا عن كتاب أبى الحسن الندوى ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ص ١٥٦ ، دار الكتاب العربى ، ط ٩ ، ١٣٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

(٣) قسطنطين زريق ، مقال بعنوان النهج العصرى محتواه وهويته ، إيجابياته وسلبياته ، ص ١٠٧ ، مجلة المستقبل العربى ، عدد ٥٩ .

لقد طرحت العلوم الإنسانية نفسها بديلا للدين فى تنظيم الشؤون الحياتية والروحية للإنسان فكان عليها أن تصبغها بقيمتها ومفاهيمها الجديدة لتعيد تشكيل تصوراتها وأخلاقياتها ومثلها وفق معطيات العلم الذى لا يؤمن بغير المحسوس ولا يعترف بوجود قوة خارقة تتجاوز قوة الإنسان كفرد إلا فى إطار الإنسانية ككل . ككائن جماعى يسمو عن الفرد .

تلك كانت محور الفكرة التى حام حولها الرواد المؤسسون وعبروا عنها بأساليب وصياغات مختلفة ولكنها تلتقى حول نفس الأهداف الصياغة المادية للمثل والقيم والأخلاقيات التى تؤطر سلوك الإنسان . وننقل هنا نصا لأحد هؤلاء الرواد المؤسسين وهو نموذج للتبريرات العقلية لجموع التصورات المادية يقول فيه : " إذا كان أثر السلطة الأخلاقية فى اعتقاد الناس راجعة إلى الإرادة الإلهية التى تفوقهم فإن استبعاد الإرادة الإلهية سيحل محلها إرادة الكائن الجمعى الذى يتميز بنفس القوة ، وإذا كان الدين لا يصور الوجود الإلهى على أنه مشرع النظام الأخلاقى فحسب بل وأيضا المثل الأعلى للإنسان ، وإذا كانت تلك هى نظرة فى تحديد العلاقة بين الله والإنسان فإن علم الاجتماع يطرح هذه العلاقة نفسها بين الفرد والمجتمع حيث تتعلق الإرادة البشرية هنا بغاية فوق الفردية وترتبط بمصدر أعلى تتبع عنه . وإذا كان الدين يلهمنا بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة الله ويظل بيننا الله متمثلا فيهم فإن علم الاجتماع يلهمنا بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة الكائن الجمعى ويظل بيننا متمثلا فيهم ، وكما يرى المؤمن فى الجزء الرفيع من ضميره قبسا وشعاعا من النور الإلهى كذلك نرى نحن قبسا وشعاعا من المجتمع . إن التطابق بين النظرتين كامل إلى حد يجعله هو وحده أبلغ دليل على ذلك الفرض الذى طالما أشرنا إليه هنا أعنى به أن الألوهية هى التعبير الرمضى عن روح الجماعة (١) .

لقد وجدت هذه النزعة الإلحادية المكشوفة معارضة داخل الأوساط الغربية نفسها ولكنها لم تكن قادرة على الوقوف ضد التيار الجامع فقد غابت فكرة الإله عن ساحة العلوم الإنسانية ولم يعد مستساغا أن يتجه البحث العلمى إلى التعرف على القدرة الإلهية المبدعة الفاعلة فى الطبيعة والمجتمع فالتحليل العلمى فى شكله الوضعى لا يؤمن بوجود قوة فاعلة داخل حدود الواقع المحسوس وهو يعتبر ذلك خروجا عن اهتمامات العلم وميدان بحثه ودائرة اختصاصه .

مقترحات حول صياغة منهج إسلامى بديل :

لقد شهدت الساحة العلمية فى العالم الإسلامى محاولات نقدية متعددة تناولت مناهج العلوم الإنسانية وقد استنفذت قواها دون أن تقدم بديلا منهجيا يسير بهذه المناهج نحو تجاوز أزماتها .

(١) بوركايم ، التربية الأخلاقية ، ص ١٠١ .

لقد تبلورت مناهج العلوم فى صيغتها المعاصرة فى أحضان الثقافة الغربية ولا زالت جهود الغربيين مستمرة فى تطوير مناهج هذه العلوم وقامت محاولات نقدية باستمرار غيرت كثير من المفاهيم التقليدية ولكنها فشلت فى إحداث تغيير جذرى فى مناهج هذه العلوم لسبب وحيد وهو أن أزمة هذه المناهج جزء لا يتجزأ من أزمة الفكر الغربى الثقافة الغربية والقيم الغربية ، وهى نتاج طبيعى لمنطلقاته تلك تشكلت فى ظروف تاريخية وثقافية حرجة .

وإذا كانت المحاولات النقدية لمناهج العلوم قد فشلت على المستوى الغربى لأنها تنبع من داخل المنظومة الفكرية الغربية نفسها فقد كان من المنتظر أن تقوم محاولات نقدية خارج هذه المنظومة الفكرية تكون قادرة على إثرائها لما تقدمه من تجارب ثقافية ومفاهيم معرفية مغايرة للتجربة الغربية حتى يحدث التلاقح الفكرى والتواصل المعرفى وتثمر الجهود فى تصحيح مسيرة هذه المناهج .

ولقد قامت محاولات نقدية من هذا النوع فى العالم العربى بعد نصف قرن مضى على اقتحام العلوم الانسانية لجامعات العالم الإسلامى والعربى . فقد قامت بعض المحاولات النقدية فى السبعينيات من هذا القرن ولكن تدويل المناهج الغربية وهيمنتها على مؤسساتنا الجامعية ومراكزنا العلمية جعل من تلك المحاولات النقدية مجرد صدى للتيار النقدى الذى نشأ فى الغرب فكان نقداً من داخل المنظومة الفكرية نفسها يحرر مفاهيمها ويترجم مقولاتها ويقتطف بعض أزهارها دون أن تكون له القدرة على تمثيلها وهضمها قصد تجاوزها . ولقد كان من الممكن أن تلعب الحملات النقدية فى الجامعات والمراكز الإسلامية دوراً تاريخياً حاسماً فى مناهج هذه العلوم لو أنها حققت لنفسها قدراً من الإستقلالية الفكرية وتحررت من ثقل التبعية المذهبية والمدرسية واستثمرت ما تملكه من رصيد معرفى وفكرى وعقدى غنى وزاخر يتجاوز منطقة الظنون والنظريات إلى عالم اليقين والحقيقة لإنبثاقه عن أصول معرفية تتصل بالوحى الإلهى الصادق الثابت وهو الأساس الذى تفتقر إليه المنظومة الغربية مما جعل أزمتهأ أزمة هيكلية وجعل تجاوزها لهذه الأزمة مشروطاً بتلقيح التجربة الغربية وهى تجربة رائدة فى هذا الميدان بعناصر فكرية ومعرفية مغايرة لما استقرت عليه المناهج الغربية من مفاهيم مادية جاهزة .

تلك هى جوهرالأزمة كما أتصورها وهذه بعض الخطوات المقترحة لإعادة صياغة هذه المناهج صياغة علمية خالصة بعيدة عن تلك الضغوط التى تفرضها الخلفيات الفكرية الغربية .

أولا : إعادة الاعتبار للوحي كمصدر معرفي في مجال علوم الإنسان

إن الوظيفة التي يقوم بها الوحي في المجالات المعرفية المخلفة ليست على درجة متساوية وحضور النص القرآني أو الحديثي ليست له نفس الأهمية المعرفية من حيث الوظيفة التي يؤديها . إن النص قد يستقل بإعطاء إجابات نهائية في بعض القضايا ولكنه في قضايا أخرى قد يكون حضوره مجرد التوجيه والترشيد ، فحاجتنا إلى النص قد تقوى أو تضعف بحسب طبيعة المجال المعرفي الذي نعمل فيه .

وعلاقة الوحي بالعلوم الإنسانية علاقة متعددة الجوانب من الصعب أن نلم بمختلف أطرافها في هذا الحيز الضيق . وأهمية العلاقة بين الوحي والعلوم الإنسانية تكمن في أن كلاهما يعالج موضوعا مشتركا هو عالم الإنسان بكل أبعاد المادية والنفسية والعقلية والتنظيمية والأخلاقية ... وهي مواضيع لا بد وأن يقول فيها الوحي كلمته الفاصلة ولا يتصور أن يستقل بدراستها الإنسان بمعزل عن رقابة الوحي وتوجيهه .

وبدون الدخول في تفاصيل الموضوع نحدد طبيعة هذه العلاقة في اتجاهين ، الأول يخص بعض التوجيهات والقيود المنهجية التي يفرضها الوحي لتقترب هذه العلوم من الصواب ، والثاني يخص بعض المعلومات الجاهزة التي يكشف عنها الوحي والتي من شأنها أن تعين هذه البحوث .

(١) المستوي الأول : يمكن أن تستفيد من الوحي مجموعة من القواعد المنهجية تمكن هذه العلوم من تحقيق موضوعيتها نعرضها مختصرة :-

(أ) شمولية الوحي واستيعابه لمختلف النشاطات الإنسانية المادية منها والروحية من شأنه أن يفتح آفاقا واسعة أمام العلوم الإنسانية لتخرجها من إطارها المادي الضيق الذي وجدت فيه والذي انتهت معه إلى اختزال الإنسان في جوانبه المادية مع إغفال جوانبه الروحية والنفسية والعناصر الجمالية .

(ب) إن هذه الشمولية يمكن أن تفتح آفاقا جديدة بإمكانها أن تغير الصورة التقليدية لمفهوم العلمية الذي استقرت عليه هذه العلوم فتحرر العلمية من سلطة النزعة التجريبية كما تمارس في العلوم الطبيعية والفيزيائية البحتة وتعيد الاعتبار للأنساق المعرفية التي تعتمد الدين مصدرا معرفيا ، وهنا فقط تتحرر العلمية من رواسب التاريخ الثقافي الغربي الذي يقيم تعارضا بين الأسلوب العلمي والأسلوب الديني في البحث العلمي .

(ج) إن الوحي من شأنه أن يحرر العلوم الإنسانية من المنحنى المادي الذي يكرس النزعة الإلحادية وهي إشكالية غربية محضه ارتبطت بتاريخ الغرب الثقافي . وفي أفق التوحيد الذي يفرضه الوحي تتحول العلوم الإنسانية من مهمة تبرير مشروعية

التصورات المادية حول الإنسان والمجتمع إلى العمل على اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع .

(د) إن تعاليم الوحي التي تدعو إلى الصدق والأمانة واحترام الحقوق وحسن الجوار يمكن أن تلعب دورا أساسيا في إنقاذ العلوم الإنسانية من التوجيهات الايديولوجية التي كرسست العلوم الإنسانية لأهداف قومية وحكومية استعمارية ... والعلوم الإنسانية لن تتحرر من ثقل الايديولوجيا الذي يفرضه الوضع الطبقي للباحث واندماؤه الاجتماعي والقومي والسياسي إلا في ظل عقيدة التوحيد التي ترتفع عن مجموع هذه الانتماءات .

(هـ) العلوم الإنسانية تفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة بين مجال البحث العلمي ومجال القيم وذلك لأسباب منهجية باعتبار أن القيم التي يدين بها الباحث تقف حائلا دون تحقيق الموضوعية العلمية المرجوة . والمنهج الإسلامي الذي يرتبط بالوحي يربط الباحث بقيم الحق والعدل ويحرره من ثقل العادات والتقاليد التي يبينها وسطه الثقافي والاجتماعي ويجعله يحتكم إلى القيم العادلة التي تأخذ شرعيتها من الوحي وبذلك تتحقق المعادلة الصعبة في الجمع بين البحث العلمي الموضوعي والاحتكام إلى القيم العادلة التي يفرضها الوحي ، وهي المعادلة التي فشلت العلوم الإنسانية في تحقيقها في ظل القيم الذاتية المنحازة .

(و) العلوم الإنسانية تحكم المتواضعات الإنسانية بما فيها من أعراف وتقاليد وهي بذلك تعمل على تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد وتعطي للسلوكيات المنحرفة شرعية الوجود لإفتقارها إلى المقاييس التي تضبط بها قيم الحق والعدل والجمال والتي تتيح لها التمييز بين الثوابت والمتغيرات ، وهي ثغرة لن تتمكن من سدها إلا في ضوء حقائق الوحي الذي يفصل بين المجالين فيحترم الثوابت ويفرض ضرورة الخضوع لها ويكيف المتغيرات وفق مقتضيات الحق . هذه القواعد المنهجية التي نستخلصها من الوحي سنعود بصورة مفصلة ضم حديثنا عن البدائل المطروحة لتجاوز أزمة العلوم الإنسانية.

(٢) المستوى الثاني : أما عن المستوى الثاني في علاقة الوحي بالعلوم الإنسانية فإن اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية للعلوم الإنسانية يمكن أن يصحح كثيرا من نتائج هذه العلوم ويقدم معلومات جزئية إضافية تعين على كشف حقائق قد لا يتوصل إليها بمعزل عن الوحي .

إن الوحي يستوعب التاريخ الإنساني في خطوطه العريضة ويرسم حركته على الأرض ليس فقط في ماضيه بل في مستقبله أيضا . وتلك خاصية من خصائصه لا تشاركه فيها المعارف الإنسانية باعتباره " أحكاما إلهية نهائية تظهر في صيغة الخبر

عما كان وسوف يكون " ولقد أخبر الوحي عن قطيعة الوحي كمصدر معرفي في أكثر من مناسبة كما تدل هذه الآيات قال تعالى : " فلنقص عليهم بعلم وما كنا غائبين " (الأعراف ٧) " فما بال القرون الأولى ، قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى " (طه ٥٠ - ٥١) " ذلك من أنباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد " (هود ١٠٠) إلى غير ذلك من الآيات .

وخلاصة ما تفيده هذه الآيات أن الوحي يمكن اعتباره وثيقة تاريخية فريدة فى تغطية حياة الإنسان الممتدة فى أعماق التاريخ وهذا أمر له أهميته فى إضاءة جوانب باتت غامضة فى تاريخ الإنسان الاجتماعى والسياسى والمالى والقانونى والأسرى والدينى ... وهذه أمثلة توضح ذلك : -

(أ) يقدم القرآن حديثا مفصلا عن الجوانب المتعلقة بالحياة الدينية وأنواع العبادات والمعتقدات والصراع الذى اشتد بين أنصار العقيدة القائمة على التوحيد وأصحاب العقائد الوثنية وأنواع الممارسات التعبدية وأنواع العبادات القائمة على الوحي كالصلاة والصيام والحج ... وعبادة الأصنام والكواكب ..

(ب) يكشف القرآن عن النظم القانونية التى كانت سائدة عند الأمم السالفة كالقصاص فى التشريع ، وبعض المعاملات المصرفية فى البيوع ، وبعض الأخلاقيات التى تميزت بها بعض الشعوب وأصبحت ظاهرة تستحق التسجيل كالعادات السيئة التى انتشرت بين قوم لوط وبعض الجوانب النفسية التى حددت شخصية بعض الشعوب عبر التاريخ توارثها جيل بعد جيل كما هو الحال مع بنى إسرائيل الذين رسخت فيهم الوثنية وسفك الدماء وقتل الأفراد وإباحة المحرمات وشدة الكراهية والحسد ..

(ج) يكشف القرآن عن بعض الظواهر الاجتماعية التى سادت تلك المجتمعات كظاهرة التقليد والترف والظلم والاستبداد فى الحكم والأجرام ووأد البنات واحتقار المرأة وظهور الطبقة ، طبقة رجال الدين ، طبقة الحكام المستكبرين ، طبقة المستضعفين ..

(د) يكشف الوحي عن الصور الأولية لنشأة النظم الاجتماعية التى سادت عند الإنسان الأول ، وقد اعتقدت النظريات الانثروبولوجية أنها نظم بدائية فى أصلها بصورة تلقائية واعتبرت المجتمع بعادته وتقاليده هو المسئول الأول عن إيجادها .

وهذه الصور المشبوهة يعاكسها الوحي كلية إذ يؤكد أن الأصل فى النظم التى عرفها الإنسان الأول ليس الصورة التى تعكسها مظاهرها المرضية لأن المظاهر تعتبر أمرا طارئا فى حياة الشعوب والمجتمعات لم تتجذر فيها إلا بعد ما فقدت الفطرة قوتها الدافعة لتبتدع أشكالا من النظم المنحطة ، كما ينكر الوحي تجاهل الأصل الإلهي لهذه النظم .

و) بخصوص تطور المجتمعات البشرية ، حاول علماء الاجتماع أن يتطلعوا إلى اكتشاف القوانين الاجتماعية التي تخضع لها المجتمعات البشرية في مراحل تطورها ، ظهرت نظريات متعددة متضاربة كتنظرية الانتقاء الطبيعي ونظرة كونت في قانون الأحوال الثلاثة والنظرية الماركسية ، وكلها تقع في التعميم إذ أن صياغة قانون من هذا النوع يعد ضرب من الوهم عبر عن ذلك منتقدوهم .

وحيثما نعود إلى الوحي نستقرئ من خلاله القانون المحك في سير المجتمعات وضبط حركتها عبر التاريخ والموجه لمؤسساتها ونظمها والذي يرسم أفاقها المستقبلية نجده يرتبط بوجود عقيدة دينية ، فنقطة الانطلاق في تكوين المجتمعات كانت عقيدة دينية كما أن الثورات الاجتماعية العظمى والانقلابات التاريخية الكبرى في تاريخ الإنسانية كانت مرتبطة بالأنبياء ، والرسالات السماوية . وقد سجل القرآن العلاقة الطردية بين سلامة العقيدة واستقامة الناس عليها وبين توازن واستقرار المجتمعات وبالعكس . وفي مجموع الأحداث التاريخية التي عرفتها البشرية في نهوضها ونكوصها يسجل القرآن سننا مطردة تحكم بسير هذه الحركات وهي لا تخرج عن كونها سننا هادية أو مدمرة .

ز) التنبؤ بمستقبل المجتمعات البشرية : التنبؤ بمستقبل المجتمعات البشرية كان مطمحاً تسمو إلى تحقيقه العلوم الإنسانية ، ولكن هذا التنبؤ أخذ طابعا إيديولوجيا بعيدا عن البحث العلمي . لقد أصرت النظريات الرأسمالية على حتمية تحول الإنسانية إلى فلك الرأسمالية ، وبالمقابل أصرت النظريات الماركسية على حتمية تحول الإنسانية إلى فلك الشيوعية . وإذا تركنا هذا الجدال الإيديولوجي جانبا نجد أن الوحي يحكم بأن المستقبل للإسلام وهو أمر له أهمية بالنسبة للباحث المسلم في إعادة الثقة إلى الأمة بمستقبلها ويعيد إليها روح الحركة والانطلاق .

ثانيا : اعتبار التوحيد أساسا نظريا ومنهجيا في تأطير البحوث العلمية :

يشكل مبدأ التوحيد الأساس الاعتقادي والإطار النظري الذي ينبغى أن يوجه البحث العلمي وتنظم فيه الدراسات الميدانية الجزئية وتفسر في ضوءه كل الظواهر الاجتماعية والنفسية والتاريخية ...

إن أية محاولة نقدية جادة تسعى إلى تخليص العلوم الإنسانية من نزعتها المادية والإلحادية لابد من إبراز الأساس الاعتقادي الصحيح الذي تنطلق منه متركز عليه في نظرتها إلى الإنسان والمجتمع والحياة ككل بدل الأسس الأيديولوجية المادية التي ظلت تحكم سيرها .

إنه من المسلم به أن كل مذهب أيديولوجي يرتكز على أساس فلسفي يقوم عليه بناؤه كله ويحدد تصوره للوجود ونظرفته العامة إلى الإنسان والمجتمع والكون والحياة وهذا الأساس الفلسفي عنه تتفرع نظمه أى قواعد سلوك الإنسان فردا وجماعة فى الأخلاق والاقتصاد السياسة والأسرة (١) ...

والتوحيد هو الأساس الفلسفي والاعتقادي الذي ترتكز عليه المذهبية الإسلامية وتقيم عليه تصورها وتحدد وفقه أهدافها ، فالعلوم الإنسانية التي تتأسس فلسفيا على العقيدة الإسلامية لابد وأن تعترف أن الإنسان يعيش فى ملكوت الله ويخضع لنظامه وسننه فى الوجود والاجتماع وأن كل ما فى الكون يرجع إلى الله فى الخلق والمعاد والمبدأ والمصير .. ومن ثمة فإن المهمة الأولى لهذه العلوم تعمل على اكتشاف النموذج الإلهي فى الأخلاق والسياسة والاجتماع والتنظيم وأن تعيد تنظيم نفسها فى ضوء هذا المبدأ .

إن النظريات الفلسفية والاجتماعية والنفسية والأخلاقية .. التي تهيم على الفكر الإنسانى اليوم رغم ما بينها من اختلافات تلتقى حول النظرة المادية لقضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة ، وهنا تكمن الفوارق الأساسية مع المذهبية الإسلامية التي تهدف إلى التأكيد على اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة فى الإنسان والمجتمع والطبيعة .

بالرغم من الاتفاق الظاهر بين هذه النظريات حول مشروعية التصورات المادية للعالم إلا أن لكل منها نسقها الخاص ومنطلقاتها المنهجية الخاصة . إن النظرية الماركسية على سبيل المثال عندما قامت بتأسيس مفاهيمها عملت على رفض كل التصورات الغربية حول القضايا الاجتماعية والإنسانية والطبيعية وعملت على إعادة صياغتها فى ضوء مفاهيمها وفى ضوء منطقها الداخلى الذى تمليه منظومتها الفكرية. إذا كنا نحن اليوم بصدد التأصيل المنهجي للعلوم الإنسانية فإن مهمتنا الأساسية أن نعيد هيكلة هذه العلوم ونعيد إعادة صياغة جهازها المفاهيمي فى ضوء متطلبات النسق الفكرى الذى تفرضه المذهبية الإسلامية .

إن إسلامية العلوم الإنسانية تقتضى ضرورة تحريرها من الأنساق المعرفية الأخرى التي تقف على النقيض تماما من نسقها الغربى ، وبناءها من جديد على ضوء منطقها الداخلى وصياغة مفاهيمها فى ضوء نظامها المعرفى ككل .

إن الدعوة إلى تأصيل المنهج الإسلامى لعلوم الإنسان ينبغى أن يكون بالضرورة مؤسسا بالشكل الذى يجعلها تنظر إلى مجموع القضايا التي تطرحها وفق النسق الداخلى للإسلام وفلسفته فى الوجود حتى لا تفقد خصائصها الذاتية وتفقد هويتها وتذوب فى أنساق ومناهج أخرى معارضة لها .

(١) فى هذا المجال ينظر محمد المبارك ، مجلة المسلم المعاصر ، ص ١٧ .

إن العلوم الإنسانية قد كرس مفاهيمها المادية فى إعادة صياغة مختلف المؤسسات الحديثة وأخذت هذه المؤسسات طابعا نضاليا ضد كل ما يتصل بالمظاهر الدينية وهو أمر كانت له نتائج خطيرة فقد فرضت المنظومة العلمانية والمادية والإلحادية هيمنتها على كل المستويات وأصبح النموذج العلمانى للمجتمع يفرض نفسه بالقوة ويلغى كل تجربة اجتماعية ذات نسق مخالف .

لقد عملت العلوم الإنسانية التى تبلورت فى الغرب وامتد تأثيرها إلى خارج حدوده الجغرافية عملت على صبغ كل مظاهر الحياة أخلاقيا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وفكريا وتربويا ... بصبغتها المادية وتلوينها بلونها العلمانى ، ولم تنج مؤسساتنا على مستوى العالم الإسلامى من هذا التأثير الذى غير بنيتها من أساسها وحولتها من بنية دينية تقليدية هشة إلى بنية مدنية حديثة ولكنها علمانية مناقضة لمبادئنا ومنظومتنا الفكرية .

وإذا كنا اليوم على مستوى العالم الإسلامى على الأقل نسعى إلى إعادة الاعتبار للنموذج الإسلامى ونعمل على إعادة هيكلة مؤسساتنا على اختلاف تخصصاتها بما يتفق والنموذج الإسلامى فإن أول خطوة فى هذا الطريق ينبغى أن تمس الإحساس التصورى والجهاز المفاهيمى الذى أفرز هذه المؤسسات ، أعنى الأساس المعرفى والفكرى والثقافى وهو أمر يمس البنية المعرفية للعلوم الإنسانية المهيمنة على ساحتنا الفكرية ، ولا أتصور إمكانية تغير جذرى فى مؤسساتنا مادامت البنية المعرفية التى تفرزها غير مؤسسة بالشكل الذى يرتضيه مجتمعنا الإسلامى .

ثالثا : تحرير مفهوم العلمية من صيغتها الحسية الضيقة

(١) إسقاط المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية :

فى ظل الظروف الثقافية التى أفرزت مناهج العلوم أصبح مفهوم العلمية يجمل معنى خاصا يتلخص فى مجموع العمليات المرتبطة بالمجال المحسوس واختزال المجالات ذات الطبيعة غير الحسية فى جوانبها المادية . لقد فرض عليها النموذج التجريبي كمنهج معرفى وحيد يستبعد كل نسق معرفى آخر ، وحتى البدايات الأولى لمحاولات التأسيس المنهجى لهذا العلم كانت تتجه نحو هذا الأسلوب كما يدل على ذلك مصطلح " علم الفيزياء الاجتماعى " الذى أطلقه كونت ليصف به علمه الجديد . وربما كان السبق الزمانى للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية وما حققته من إنجازات علمية تأثير كبير فى السعى على تجاوز المنهج التجريبي مجاله الأسمى : عالم الفيزياء والطبيعة إلى عالم الإنسان .

لم تكن هذه القناعة المنهجية عامة عند كل الباحثين فى العلوم الإنسانية ومع ذلك صبغت هذه الدراسات بصيغتها الحسية إلى حد بعيد . وهذا الفريق من الباحثين الذين يسلكون هذا المسلك يفترضون أن الموضوعات التى يدرسونها لها طبيعة مادية صرفة ، ويفترضون أفرادا عديمى الإرادة يخضعون لجبرية القوانين الاجتماعية التى تقابل القوانين الطبيعية و بذلك يتجاهلون الفوارق الموضوعية والمنهجية التى تفصل بين المجالين ، مجال الطبيعة الجامدة ومجال الإنسان الحى بكل تفاعلاته وصراعاته ورغباته وميولاته وتقلباته

إن الفوارق القائمة بين المجال الطبيعى والإنسانى فوارق متنوعة وجوهرية تصادفنا على مستوى العلاقات المنظمة لكل منها كما تصادفنا على مستوى طريقة الإدارى .

على المستوى الأول نجد أن العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية تتميز بنوع السببية والعلية وهى قابلة للقياس وتستعمل مصطلحات كمية وعددية تتصل بالحجم والمسافة ، أما فى العلوم الإنسانية فمع أننا نسلم بكون الحوادث الإنسانية تمضى وفق سنن اجتماعية إلا أنه يتعذر استعمال وحدات قياسية مماثلة بالرغم من اعتمادها إجراءات مماثلة كالأحصاء والاستمارة ... إن هذه الإجراءات لا تغير من طبيعة الموضوعات الإنسانية شيئا ، فنحن على سبيل المثال لا نستطيع أن نقدم قياسات كمية أو عددية لعادات الناس وأخلاقهم وسلوكهم وأفكارهم وتصوراتهم ومعتقداتهم ، ولكننا فى مقابل ذلك نستعمل تقويما مغايرا يتصل بالكيف والنوع وتبرز مقاييس أخرى تتصل بالواجب والغاية والدوافع والأغراض ..

ولقد ظهر فى المهتمين بالعلوم الإنسانية فريق من العلماء اعترضوا على تطبيق المنهج الطبيعى فى عالم الإنسان ، ولعل العالم الألمانى فلهم دلثى من الأوائل الذين أثاروا هذا الموضوع . وفى رأى أن العالم الطبيعى لا يمكن ملاحظته إلا من الخارج وبالعكس لا يمكن أن نفهم العالم الإنسانى إلا من الداخل ، كما أن العلاقات الموجودة بين ظواهر العالم الإنسانى ليست علاقات علمية آلية كما هى الحال بالنسبة للعالم الطبيعى فهى تخضع للقيمة وترتبط بالهدف وهو أمر يتعذر معه سعى الدراسات الإنسانية إلى صياغة قوانين اجتماعية عامة وشاملة (١) .

ومع أننا نسلم مع دلثى بكون الفعل الإنسانى ليس فعلا آليا سكونيا بقدر ما هو فعل حر مبدع ومتغير وشديد التعقيد إلا إن هذه الخصوصيات لا تنفى خضوع عالم الإنسان لقوانين اجتماعية عامة وشاملة وإمكان صياغة هذه القوانين بالنظر إلى سير الحركة الإنسانية عبر التاريخ .

(١) تمهيد فى علم الاجتماع ، ص ٦٨ ، بوتومور

إن الحوادث الإنسانية إذا نظرنا إليها كأحداث آنية جسدتها فترة تاريخية معينة ستظهر بلا شك أحداثاً فردية وفريدة لا تتكرر عبر التاريخ . ولكننا إذا نظرنا إليها في سياقها التاريخي الذي ينتظمها ولاحظنا تماثل الأسباب وما ينتهي إليه من تماثل في النتائج ، أدركنا أن الحوادث الإنسانية تمضي وفق قانون عام ينظمها .

إن الوقائع الإنسانية تختلف عن بعضها البعض حسب الظروف الزمانية والمكانية التي تفرزها وهذا ما يعطيها صورتها الفردية والفريدة في التاريخ الإنساني ، ولكن استقراء هذه الحوادث في سياقها التاريخي العام يكشف عن الترابط المنطقي بين النتائج وأسبابها ، وهذا الترابط هو الذي يتيح لنا استخلاص القانون العام الذي تخضع له هذه الوقائع التاريخية الجزئية .

وإذا عدنا إلى حديث القرآن عن تجارب السابقين نجد أنه يركز على هذه العلاقات السببية الكامنة بين ظاهرة وأخرى أكثر مما يركز على تقديم وصف لوقائع متناهية ، فحديثه عن تبدل المجتمعات تغلب فيه الصبغة المجردة على ذكر الحوادث المنفردة . وفي مجموع هذه الحوادث التي تكررت وقائعها مع اختلاف ظروفها الزمانية والمكانية يسجل القرآن الكريم وجود قانون أو سنة اجتماعية تحكم سير هذه المجتمعات . ويذكر القرآن الكريم أن لله سننا في الأمم والجماعات ويدعو إلى التفكير فيها التدبر لفهم مغزاها واستكشاف دلالتها الاجتماعية ولس معانيها التاريخية كما تسجل ذلك الآيات القرآنية التالية : " سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد في سنة الله تبديلاً " (الأحزاب ٢٦) . " قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين (آل عمران ١٣٧) .

أما على المستوى الثاني المتعلق بطريقة الإداري فتظهر هذه الفوارق واضحة حيث تعتمد العلوم الطبيعية على الملاحظة المباشرة فتقدم المادة نفسها كمعطى خارجي بينما تقدم الظواهر الإنسانية نفسها في صورة مجموعة تفاعلات ونظام من العلاقات شديد التعقيد لا يخضع لحركة جبرية ثابتة . ونتيجة لهذه الخصوصيات دعا بعض العلماء إلى ضرورة تجاوز الملاحظة الخارجية - في عالم الإنسان - إلى الملاحظة الداخلية وهو ما أسماه لوى ورت " بالاستبصار " ^(١) وعبر عنه دلثي بالفهم ^(٢) . وهذه الفكرة تقوم على أساس أن تصرفات الإنسان وتفكيره .. لا يمكن التعرف عليها بطريقة الملاحظة الخارجية فقط بل عن طريق الملاحظة الداخلية أي بفهم المعاني التي تعبر عنها هذه التصرفات وهي معاني نابعة من شعوره وإحساسه الداخلي .

(١) ينظر مقدمة ترجمته الانجليزية لكتاب كارل مانهايم الايديولوجيا والطبائعية مقدمة في علم اجتماع المعرفة ص ٤٢
(2) Introduction à l'étude des sciences humaines, p.15 Dilthey (P.U.F.). 1er édition, Paris 1942

ومن حيث الأدوات المستعملة نجد العلوم الطبيعية كما تقول الناقدة مادلين جرافيتي تطورت بفعل اكتشاف الأدوات المناسبة لنوع الظاهرة المشاهدة وهو أمر لا نملكه في مجال الإنسانيات والوسائل المستعملة فأدوات التسجيل المرئية والصوتية .. توفر لنا إمكانية إعادة التجربة وتمديد المشاهدة أكثر من التعمق في الكشف عن الظاهرة ، وهي لا تسمح لنا بأن ندرك أمورا أخرى أو أشياء أخرى أبعد ^(١) .

٢ - تنوع الأساليب المنهجية العلمية :

ليس بإمكاننا أن نجعل مفهوم العلمية مقتصرًا على أسلوب معين دون آخر وهذه الحقيقة يعترف بها الوضعيون أنفسهم . يقول د. زكي نجيب محمود " الحق أننا لو أردنا أن نعطي للعلم تعريفاً جامعاً مانعاً بحيث يصدق على كل العلوم ويمنع ما ليس علماً من الدخول فيه لما وجدنا الأمر هيناً ميسوراً شأنه شأن التعريف الجامع المانع بالنسبة إلى معظم الأشياء. فلأن رأينا أن ما يميز علماً ما لا يميز علماً آخر فلن نعجز عن حصر طائفة من الخصائص لا بد أن تتوافر بعضها على الأقل فيما نسميه علماً وقيم نسميه علماً . على أننا واجدون من الصفات الأساسية ما يصدق على كل علم إلى جانب ما يميز العلوم بعضها عن بعض ^(٢) وعلى مستوى الحضارات والمنظومات المعرفية التي شهدتها التاريخ المعرفي الإنساني يعترف الكتاب والنقاد الغربيون أنفسهم أن كلمة " علم " لم يكن لها دائماً المعنى الخاص الذي نفهمه في أيامنا هذه وهو المعنى الحسي للكلمة . فأرسلوا أكد أن العلم يتعلق بالضروري والخالد، والعصور الوسطى اعتبرت الحقيقة القصوى في النظام الديني ، وتعني هذه الكلمة في الخطاب الديني (الكنسي) معرفة الله عن العالم ، وفي القرن التاسع عشر أقصت الاستيمولوجيا (الغربية) " الله " عن العلم وهذا المنظور يسمح لنا أن نثبت بأن فكرة العلم متغيرة تاريخية وإنه في الوقت الحالي يمكن أن نميز بين عدة تصورات للعلم ^(٣) .

إن اعتراف النقاد الغربيين باعتبار كلمة العلم متغيرة تاريخياً تكفي للدلالة على أن الجمود على صيغة معينة للعلم ليس أمراً إلزامياً ولا مطلوباً وأنه بإمكاننا أن نبحت على أنواع من الأساليب العلمية تختلف في طريق استدلالها وتتفق في أهدافها ، والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها أن العلم أسلوب في المعرفة يهدف إلى اكتشاف الحقيقة ، ولا بد أن تتوافر خصائص معينة في النتائج التي يقررها لكي تثبت العلمية كالصدق والتعميم والموضوعية .

إن فكرة ما أو نظرية ما تكون علمية إذا كانت مطردة مهما اختلفت الظروف الزمانية والمكانية وتكون علمية إذا كانت صادقة في أخبارها بحيث تكون مطابقة للواقع وتكون

1) Méthodes des sciences sociales, p. 158

(٢) المنطق الوضعي ٢٤/٣ .

3) Méthodes des sciences sociales p. 27 - 28

علمية إذا كانت موضوعية مجردة من الأهواء الشخصية والتخمينات الذاتية بحيث تكون تأكيداتها مؤسسة على حجج أو أدلة سواء كان هذا الدليل استنتاجيا أو استنباطيا أو تجريبييا أو تاريخيا مؤسسا على الوثائق والشهادات (١) .

ولقد أدرك علماء المناهج الفوارق الموجودة بين مجالات العلوم ومن ثم ضرورة تنوع المناهج العلمية المتبعة في التحليل والدراسة وهي مناهج متنوعة ومحل اختلاف بين المتخصصين ومع ذلك يمكن أن نذكر بعضا منها مما يعتبر محل اتفاق .

من هذه المناهج المنهج الاستنباطي وهو يعتمد على طريقة الاستنتاج المنطقي ويعتمد على قرائن دالة وأثار معبرة ، يسير فيه الباحث من مبدأ محدد مسلم به سلفاً إلى قضايا تنتج عنه بالضرورة وهو المنهج المستخدم في الرياضيات على الخصوص .

ومنها المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل على سبيل المثال التعميم وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ثم الارتفاع إلى نتائج عامة في صورة قوانين .

ومنها المنهج التاريخي أو الاستردادي الذي يقوم على الوثائق ونقدها وتحقيق الوقائع التاريخية والتأليف بينها وتفسيرها ..

ومنها المنهج الفلسفي الذي يقوم على صياغة الفروض من أجل الوصول إلى تعميمات نظرية، وهو رغم ما يؤخذ عنه من تجريد يمكن اعتباره مكملاً للمنهج التجريبي إذ يمكن أن تكون الحقائق العلمية أساس النظريات الفلسفية كما تخضع هذه بدورها للبحث العلمي .

ومنها المنهج التجريبي الذي يخضع للملاحظة والتجربة وقياس وضبط المتغيرات المختلفة .

ومنها المنهج النقلي وهو يكاد يكون خاصا بالحضارة الإسلامية ، أصله علماء الحديث وحددوا ضوابطه في الرواية والنقل والتوثيق والإسناد وهدفه الوصول إلى تحقيق الرويات من جهة المتن والسند ، وهو منهج اختلفت به المنظومة المعرفية الإسلامية باعتباره مصدرا معرفيا تثبت عن طريقه كثير من معلوماتنا ويكشف على كثير من الحقائق في مجالات مختلفة إنسانية وطبيعية ، ويتمتع بأكبر قدر من اليقينية والصدق والموضوعية (٢) .

(1) J .Picard et G . Pascal, Cours de philosophie, La logique et la morale, Tome 2,P.136, éd. Bordas, 1964 .

(٢) لزيد من التفصيل ينظر المصادر الآتية : عائشة عبد الرحمن مقبلة في المنهج ، صفحات ٥٦ ، ٥٧ ، ٧٨ . معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ وأحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، ص ١١٤ - ١١٧ ، أحمد بدر : أصول البحث العلمي ومناهجه ، ص ٢٢٣ وكالة المطبوعات الكويت ، ط ٤ ، ١٩٧٨ ، عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي ص ٥ ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ .

وإذا كان غرض الرواد المؤسسين مناهج العلوم من تمثل المنهج التجريبي هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الموضوعية والعلمية في مجال العلوم الإنسانية فإن الشئ المهم في المنهج التجريبي أكثر من عملية التجريب نفسها هو منطقها الذي يمكن أن يتوافق مع العلوم الإنسانية ، فالمنهج التجريبي يهدف إلى دراسة علمية صرفة ، وأى منهج علمي لا يقصد به التزام قوالب وخطوات معينة لذاتها يلتزمها الباحث في كل الظروف وإنما القصد من المنهج هو ترتيب خطوات البحث بالشكل الذي يضمن للباحث التوصل إلى نتائج علمية مهما اختلفت الوسائل المعتمدة . هذه القناعة كما تقول مادلين جرافيتس لم تكن مقبولة دائما غير أن أعمال وتأملات علماء الاجتماع حملت الباحثين في العلوم الاجتماعية على اعتبار أن منطق المنهج التجريبي يجب أن يلهم كل تفكير علمي سواء في هذا المجال أو في غيره وسواء تمت التجربة أم لا (١) .

والقاعدة العامة التي نصل إليها بعد هذا التحليل هو ضرورة التوسع في مفهوم العلمية وتحرير البحث العلمي من نزعته الحسية التجريبية الضيقة التي فرضت عليه لأسباب موضوعية تعود إلى الحثثيات التي نما فيها الفكر الغربي ولا يصح تدويلها وتعميمها .

رابعا: تحقيق الالتزام العلمي وتحرير البحث العلمي في الانحياز الأيديولوجي :

لقد قامت محاولات نقدية داخل الحقل المعرفي تسعى إلى تحقيق موضوعية البحث العلمي في العلوم الإنسانية بتجريبها من نزعتها الأيديولوجية ، ولكن يبدو أن هذه المحاولات فشلت في تحقيق مهمتها الصعبة ، مما جعل البعض يعتقد أن العلوم الإنسانية علوم أيديولوجية بالضرورة وأنه لا مناص من التخلص من النزعات الذاتية والأهداف الخاصة مادامت هذه العلوم مرتبطة بالإنسان ، وما دام الإنسان نفسه مرتبط بأهداف ومحكوم بقيم تملئها مصالحه الطبقية والسياسية ومتأثر ببيئته وظروف نشأته .

لقد ظهر تأثير مثل هذه المواقف الإنسانية على نتائج البحث بشكل حاد إلى درجة أن بعض النقاد أعلنوا " أن الموضوعية الكاملة في العلوم الإنسانية مستحيلة التحقيق ومن العبث أن نتوقع من العلوم الإنسانية أن تقدم إجماعا أو إتفاقا حول الوقائع وتفسيرها (٢) .

عند هذا الحد من التحليل يظهر أن هناك تعارضا بين الالتزام الأيديولوجي الذي يقتضيه من الباحث أن يلتزم بالدفاع عن قضايا مجتمعه والاحتكام إلى القيم التي

Méthodes des Sciences Sociales p . 359

(١)

Méthodes des Sciaences Sociales p . 312

(٢)

يدين بها ، وبين الالتزام العلمى الذى يقتضى منه الحياد وعدم التحيز والتجرد من كل هذه المؤثرات .

إنه من المسلم به عند النقاد أن الإنسان محكوم بقيمه وأن إنسلاخه عن تكوينه المعرفى والفكرى أمر متعذر إطلاقاً ، وفى نفس الوقت هناك تأكيد وإصرار على ضرورة تحقيق الموضوعية العلمية فى مجال الدراسات الإنسانية . والسؤال المطروح هو كيف يمكن أن نحقق هذه المعادلة الصعبة ؟ كيف يمكن أن نحقق موضوعية البحث العلمى دون أن نطالب الباحث بالانسلاخ عن مكوناته الفكرية والقيمية ؟ قد يبدو هذا الأمر لأول وهلة من قبيل المستحيلات لأنه جمع بين المتناقضات ولكن النظرة التحليلية المتأنية تؤكد إمكانية تحقيق هذا الأمر إذا توافرت شروط ومواصفات معينة فى القيم التى يدين بها الباحث ويحتكم إليها .

لا أحد ينكر كون القيم والمبادئ التى يعتنقها الإنسان ليست كتجانسة ومتفقة فى تصوراتها ونظرتها إلى مشكلات الحياة الإنسانية ، ومن جهة أخرى نرى أنه من الخطأ أن نعتبر هذه القيم والمبادئ والمثل على مستوى واحد ودرجة واحدة من الصدق واليقين، والتسليم بهذين المبدأين يترتب عنه بالضرورة أن نعيد النظر فى التصور الغربى لتحقيق موضوعية البحث العلمى .

إن السؤال المطروح هنا لا يتعلق بتجريد الإنسان من قيمه ومبادئه باعتباره أمراً مستحيل التحقيق ، بل إن السؤال المطروح يتعلق بطبيعة تلك القيم والمبادئ التى توجه الباحث وتدفعه إلى تبني موقف أو إعطاء تفسير ما .

إن طرح السؤال بهذا الشكل يكشف عن الزيف الذى يكتنف كثيراً من القيم التى يدين بها الإنسان وهو الزيف الذى ينعكس بشكل سلبي على استنتاجاته وتخيالاته ، وبالمقابل يكشف عن مبادئ وقيم الحق والعدل التى تنعكس على تفكيره ونتائج بحثه .

إن هذا التميز الذى نقيمه على مستوى القيم يجد مبرراته داخل المنظومات الفكرية السائدة نفسها لاختلاف الدلالة المعرفية والايديولوجية التى تحملها كلمة القيم من بيئة إلى أخرى . إذا عدنا إلى القواميس الغربية المتخصصة نجد أن القيمة تطلق على " الاعتقاد أن شيئاً ما ذا قدرة على إشباع رغبة إنسانية وهى صفة الشئ التى تجعله ذا أهمية لفرد أو جماعة . والقيمة على وجه التحديد حقيقة سيكولوجية قابلة للقياس بأى وسيلة من وسائل القياس التى توصل إليها العلماء حتى الآن ... " (١) .

والقيمة فى معناها الغربى ترتكز أساساً على عنصر التقدير الشخصى فهى تعود إلى اهتمام الشخص وتقديره ، أو اعتقاده ورغبته ، واستهجانه وقبوله أو رفضه

(١) فريتشلا وآخرون ، قاموس علم الاجتماع ، ص ٢٢١ نقلاً عن : فوزية نياى القيم والعداات الاجتماعية ، ص ٢٦ ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

ومفاضلته أو اختياره وميوله أو تصوره .. وكل هذه المعاني تعتبر عناصر شخصية وذاتية يحسها الإنسان على نحو خاص به وهي عناصر وجدانية وعقلية غامضة تعتمد على الشعور الداخلى للشخص وعلى تأملاته الباطنية ومزاجه وذوقه وهواه مما يجعل القيمة غير خاضعة للقياس (١) .

إن أهم ما تميز القيم فى عرفها الغربى أنها شخصية وذاتية والمقياس فيها هو الشخص نفسه وليس موضوعية ولا مستقلة عن ذاته وإحساسه ورغباته ولا تتعلق بمقاييس خارجية تضبطها ولا وجود لمثل هذه المقاييس .

هذا المعنى الذى توحى به دلالة الكلمة فى الثقافة الغربية يتصادم تماما مع المعنى الذى تحمله دلالة الكلمة فى سياقها الإسلامى . إن القيم فى الإسلام إذا استثنينا دائرة المباح التى يملك فيها الإنسان حرية الأخذ والترك والقبول أو الرفض .. قيم محكومة بمقاييس موضوعية خارجة عن رغبات الإنسان واختياره واستهجانه أو استحسانه ، فليس له أن يقبل شيئا ما أو يرفضه أو يصدر حكما ما بالإيجاب أو السلب إلا إذا كان هذا الحكم مؤسسا على قيمة موضوعية تجد شرعيتها فى الوحي كمعطى خارجى مستقل عن ميولات الإنسان ورغباته . فى هذا السياق يمكن أن نستأنس ببعض الشواهد القرآنية والحديثية الواردة فى الموضوع والتى يرجع مقياس الحب والكراهية إلى عناصر موضوعية تقع خارج دائرة الإنسان ، من ذلك قوله تعالى: ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾ (النساء ٦٥) ﴿ وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم ﴾ (المائدة ٤٩) ﴿ وما كان لمؤمن أو مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾ (الأحزاب ٣٦) ﴿ كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ (البقرة ٢١٤) . وفى الحديث " لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به " .. فهذه بعض النصوص وأمثالها كثيرة ، تجعل مسألة القيم التى يتلق بها الإنسان ويستوحى منها مثله مسألة خارجة عن ذات الإنسان ورغباته وميولاته ، بل إنها على العكس من ذلك تماما قد تقف فى أحيان كثيرة ضد هذه الميولات والرغبات .

ونفس الأمر يقال بالنسبة للميولات الايديولوجية ، إن الايديولوجيا فى معناها الغربى تعنى نظاما من الأفكار المتداخلة كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير التى تؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع ما وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية وتبريرها فى نفس الوقت . وتقوم

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

الايديولوجيا بمهمة التبريرات المنطقية والفلسفية لنماذج السلوك والاتجاهات والأهداف وأوضاع الحياة العامة السائدة (١) .

إن الباحث الملتزم ايديولوجيا حسب هذا المعنى هو الذى يلتزم بالقيم التى تملئها مصالحه الطبقية ومن هنا يتحول من البحث العلمى المحايد إلى تبرير مجموع الأفكار والمعتقدات والميولات التى يعتنقها وهو أمر يتعارض بالضرورة مع الموضوعية العلمية لتعدد وجهات النظر الشخصية بتعدد الفئات الاجتماعية ومصالحها .

وهنا لا سبيل لتحقيق الموضوعية العلمية إلا فى إطار " ايديولوجيا " ترتفع عن المصالح الطبقية والنزعات الشخصية والتى لا تعكس مصالح طبقية بعينها ولا تخدم قومية نون أخرى ولا تنتصر لفئة نون أخرى ولا تتأثر بالبيئة الثقافية ولا تخضع لمجموع التقاليد الاجتماعية . وليست هناك ايديولوجيا بشرية يمكن أن تزعم امتلاكها لمثل هذه المواصفات وترتفع إلى مستوى هذا الحياء غير المذهبية الإسلامية باعتبار مصدرها الإلهى الذى يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية ويأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلهى الحق الذى يقوم على الحق والعدل وفى هذه الحالة فقط يكون الباحث الملتزم عقائديا وايديولوجيا ملتزم كذلك علميا ، إذ أنه عندما يحتكم فى تحليلاته وتفسيراته إلى مجموعة من المبادئ والقيم الموضوعية لا يكون معبرا عن مصالح ذاتية ولا يعكس مصالح طبقية وإنما يهدف إلى إقرار الحق المجرد .

وفى ظل هذا التطور فقط تحقق تلك المعادلة الصعبة التى سبق الإشارة إليها والتى تقتضى رفع التعارض بين الإلتزام الايديولوجى والإلتزام العلمى ، وذلك من خلال التأكيد على أن تحقيق الموضوعية العلمية فى العلوم الانسانية لا يكمن فى تجريدها من طابعها العقائدى وإنما يكمن فى تعيين المذهبية الصحيحة التى تتجاوز المذاهب صراع المصالح ، ويؤكد هذا المنطلق أن الإسلام نفسه لا يرضى لنفسه ولا لاتباعه أى عنوان عنصري أو طبقى أو محلى ... فالمعتقون للإسلام لا يتميزون عن غيرهم بعنوان معين كالعرب أو الساميين أو الشرقيين أو الغربيين ... ولا شئ من هذه العناوين يعتبرها ملكا للجماعة الواقعية لاتباعه (٢) .

إن المذهبية الإسلامية تقوم فى جوهرها على تجاوز التكتلات والتحيزات والخلافات كما تدل على ذلك نصوص الوحي الواردة فى هذا الشأن ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ﴾ (آل عمران ٦٤) ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير ﴾ (الحجرات ١٣) .

(١) قاموس علم الاجتماع ، محمد عاطف غيث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٠٤ .

(٢) الشيخ مرتضى المطهرى المجتمع والتاريخ ، ص ١٨٢ ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٢ .

خامسا : إعادة الاعتبار للعنصر الأخلاقي في البحث العلمي :

سبقت الإشارة إلى أن فصل البحث العلمي عن التوجهات الأخلاقية كان لأسباب منهجية باعتبار أن التوجهات الأخلاقية تعبر عن نزعة معيارية بمعنى مجموعة من المعايير التي يؤمن بها الباحث ويفرضها كمقياس للحقيقة وهذا أمر يناهز الموضوعية التي تقتضى التجرد من كل المؤثرات الذاتية والوقوف موقف الحياد تجاه القضايا المطروحة .

لعله من المسلم به أن تجريد الإنسان من قيمه وميولاته أمر متعذر كما أوضحنا ذلك في العنصر السابق ويؤكد ذلك أن أكثر العلماء رفضا للنزعة المعيارية كانوا في بحوثهم معياريين إلى حد بعيد فقد كانوا في بحوثهم الاجتماعية والتاريخية ملتزمين بمعاييرهم يحاكمون وفقها ثقافات الشعوب الأخرى وأخلاقياتهم وعاداتهم التي اعتبروها بدائية بالنسبة لنمطهم الحضارى والثقافى والاجتماعى وعلى مستوى العالم الغربى نفسه كانت السمة التي تطبع الدراسات الإنسانية هي الانحياز والانقسام تبعا للتوجهات الايديولوجية التي يعتنقها أصحاب هذا المذهب أو ذلك ، ومن جهة أخرى لم تخل البحوث الإنسانية الغربية من نزعة إصلاحية وفق معايير جديدة تحل محل المعايير الغربية القديمة ، في مجال العلوم الاجتماعية على سبيل المثال وهى البحوث التي أصر روادها على تجنب المواقف المعيارية نجد أن هذه العلوم منذ انطلاقتها الأولى قد حددت أهدافها في تحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قادرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التي خلفتها الثورة الفرنسية ، ولم تكن هذه الإصلاحات لتتم إلا وفق معايير آمن بها الإنسان الغربى الحديث ، وقد رسخت هذه النزعة عند الأجيال التالية ، وحسب بعض النقاد لم يمل العلماء من التأكد على أن المهام التي يركز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وايديولوجيات وما شاكلها على أساس كفاءاتها الوظيفية وقابليتها للتحسين (١) .

هذه المعطيات جعلت النقاد الغربيين يلحون على ضرورة ربط البحث العلمى بالتقويم وعدم الاكتفاء بتقرير ما هو واقع . ولقد كتب أحد هؤلاء يقول : "إننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم ، والعلم الاجتماعى الذى ينفصل عن التطبيق يعد من وجهة النظر هذه شيئا فارغا تماما ولم يحدث أن وجد هذا العلم كما لن يكون له وجود(٢) .

ورغم هذه التأكيدات الذاتية إلى إعادة الاعتبار للجانب التقويمى فى البحث العلمى فإن اتجاه العلماء إلى الفصل بين العلم والقيم كانت له مبرراته الموضوعية ، وهذه

(١) مجلة الثقافة الجديدة ، عدد ٥ ص ٢٤ .

(٢) ألكس انكلر ، مقدمة فى علم الاجتماع ، ص ١٨٨ ، ترجمة وتقديم محمد الجوهري وآخرين ، ط٤ ، دار المعارف - القاهرة ١٩٨٠

المبررات لها جذور عميقة الصلة بالفكر الغربى الذى يعتبر القيم والمعايير الأخلاقية من قبل المتواضعات الاجتماعية مما يعنى قابليتها للتغير والتلون حسب رغبات الناس وميولاتهم وهذا يعنى بالضرورة تغليب ما هو ذاتى على ما هو موضوعى .

ويمنظور إسلامى يتعذر إيجاد حل حاسم لعلاقة العلم بالقيم فى نطاق الفكر الغربى، فقد وقف الغربيون تجاه المسألة فريقان الأول يقول بضرورة ربط البحث العلمى بالتقويم وهو يقع بذلك فى منزلق الذاتية لنسبة المعايير التى يحتكم إليها باعتبارها إفرازا اجتماعيا منحازا .

إن الخروج من هذا الإشكال فى المنظور الإسلامى يقتضى أن نميز بين نوعين من المعايير الأولى موضوعية مستقلة عن تأثيرات البيئة الفكرية والثقافية و الضغوط الاجتماعية والثانية ذاتية مرتبطة بما يفرزه الوضع الاجتماعى من مثل وأخلاقيات ، وهذه الأخيرة هى التى تحكم الفكر الغربى فيعترف بها فى الوقت الذى يستبعد الأولى وينكرها . إن كلمة معيار فى عرفها الغربى تطلق على النموذج المتخذ أساسا للقياس وما ينبغى أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة فى المجتمع ^(١) ويطلق المعيار الاجتماعى على قاعدة أو مستوى سلوكى تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتمادا على السلوك الذى يعتبر ملائما من وجهة نظر المجتمع ^(٢) وتحديد المعايير الخليفة بهذا المعنى يعود فى نهاية المتواضعات الاجتماعية مما يفتح المجال واسعا أمام وجهات النظر المتضاربة بتضارب المثل السائدة فى كل وسط اجتماعى .

وبخصوص الدلالة المعرفية للمعيارية يستخدم هذا اللفظ فى عرفه الغربى للدلالة على المنهج المعيارى الذى يقابل المنهج الموضوعى العلمى . فلفظ " المعيارى " كما ورد فى معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من معيار ويستخدم فى وصف ما ليس تقريريا أو واقعيا بل ما ينبغى أن يكون بالنسبة لمقاييس معينة ، واستخدم هذا المصطلح فى التقسيم التقليدى للعلوم ، فهى إما علوم وصفية أو علوم معيارية ، الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن والثانية تهتم بدراسة ما ينبغى أن يكون ^(٣) .

هذا التصور يضع العلوم أمام خيار صعب فهى إما أن تكون تقريرية وصفية ومن ثم تكون علمية وإما أن تكون معيارية ومن ثم غير علمية ، ولا أتصور إمكانية الجمع بين الاثنين فى عرف المناهج الغربى .

(١) معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٥٥٦ ، تأليف مجموعة من الأساتذة ، مراجعة إبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .

(٢) قاموس علم الاجتماع ، ص ٢٠٤ ، محمد عاطف غيث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

(٣) معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٧٥٧ .

هذا التقابل ، من الوجهة الإسلامية يبدو مفتعلا وغير مؤسس منطقيا خاصة فى مجال العلوم الإنسانية حيث يشكل التقويم مستندها الأساسى ، وهنا يتحول التقابل إلى التلازم بمعنى أن البحث العلمى فى مجال الدراسات الإنسانية ينبغى أن يمر بمرحلتين متلازمتين الأولى وصفية تقريرية يجتهد فيها الباحث فى تعرف أسباب الظاهرة ونتائجها والعوامل الفاعلة فيها والثانية تقويمية يحدد فيها موقفه منها إما سلبيا أو ايجابيا (١) . وتظهر فعالية وأهمية هذه القاعدة فى الدراسات الاجتماعية على الخصوص فالكشف العيوب التى يعج بها المجتمع خطوة ضرورية نحو إصلاح حقيقى مبنى على تقديرات علمية ومؤثرات واقعية وقد أدى إهمال هذه القاعدة عند الغربيين إلى تبرير الواقع الاجتماعى الفاسد وإعطاء الشرعية لكل المظاهر الأخلاقية الفاسدة كما سبقت الإشارة وهذا أمر لا يقره الإسلام .

إن مهمة العالم المسلم من هذه الزاوية إلى جانب كونها مهمة وصفية استطلاعية هى كذلك مهمة تقويمية ، إصلاحية نقدية . وهذه القاعدة ليست مجرد وجهة نظر قد تصيب وقد تخطئ ، بل إن نصوص الوحي ومبادئ الإسلام تؤكد بها بكل وضوح وجلاء فحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم منها وعلى سبيل المثال فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين فيها إخبار عن أحوالهم ووقائع حياتهم ولكن سرعان ما يتجاوز هذا الموقف التقريرى إلى الحكم القيمى .

وهاتان المرحلتان نقول أنهما متلازمتان وضرورتان لقيام بحث علمى جدير بهذا الوصف لأنهما مرتبطتان ارتباطا عضويا ، فالإكتفاء بتحديد المثل والغايات وإصدار أحكام تقويمية عاطفية لا تستند إلى شواهد واقعية إخلال بالمنهج العلمى كما أن الوقوف فى حدود الوصف والتقرير فيه إقرار لكثير من المظاهر المرضية وإعطائها صفة الشرعية . إن الإسلام يفرض نمطا اجتماعيا مثاليا ينبغى تحقيقه فى عالم الواقع كما يفرض نمودجا للشخصية الإنسانية السوية التى ينبغى العمل على تجسيدها سلوكيا وأخلاقيا وتحقيق هذا النموذج يتطلب عملا نقديا تقويميا لطرح البديل النافع والتغيير نحو الأحسن وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى إذا التزمنا مبدأ الحياد فى البحث العلمى .

سادسا : التمييز بين الثوابت والمتغيرات فى مجال الدراسات الإنسانية :

المنهج الغربى يعتبر مسألة نسبية القيم مسألة مسلم بها على الإطلاق دونما تمييز بين مجال الثوابت والمتغيرات ما دام يعتبر القيم إفرانا مجتمعيا متجددا تفرضه

(١) فى هذا المجال ينظر على شريعتى ، العودة إلى الذات ، ص ٢١٢ .

أعراف الناس وعوائدهم ومتواضعاتهم حيث يستقل كل وسط اجتماعي يرسم مثله وأخلاقياته وما ينبغي أن يكون عليه من الناحية العقلية والمادية والأخلاقية والدينية .

هذه الوجهة - رغم التأييد الذي لقيته على مستوى الكتابات الغربية - تتعارض تعارضاً مبدئياً مع الموقف الإسلامى من المسألة . إن الإسلام كدين ينظم حياة الإنسان فى جوانبها المادية والروحية ، العقلية والأخلاقية يقوم على مجموعة من الثوابت التى لا تقبل بطبيعتها أى شكل من أشكال التطور أو التغير باعتبارها تمس الوضع الإنسانى بغض النظر عن زمان ومكان وجوده .

لقد طرحت المناهج الغربية مسألة المعتقد والأخلاق والقوانين التى تمس مختلف الجوانب الحياتية على أنها مسألة ثقافية تخضع لاجتهاد الإنسان وهى بذلك قابلة للتجدد غير المشروط وممكنه التجاوز عن الزمن . أما فى المنظور الإسلامى فإن المسألة تأخذ أبعاداً أخرى تقتف على النقيض تماماً من وجهة النظر الغربية . إن المنهج الإسلامى يستمد معرفته من الوحي المنزل ، واعتبار الوحي ضمن الأصول المعرفية للمنهج الإسلامى يفرض عليه ضرورة التكيف والانسجام مع مبادئ الإسلام فى كل أبعاده فى ثوابته ومتغيراته . فهو لا يملك أن يتجاوز الثوابت التى أقرها الإسلام إذ يعتبر كل اجتهاد فيها إهدار للوحي ومصادمة لليقينيات التى أثبتتها . وهو فى مجال المتغيرات يملك أن يجتهد ويبدع ولكن عملية الاجتهاد والإبداع تظل بدورها مشروطة بموافقة الحق ومحكومة بالمقاصد العامة التى أراد الإسلام تحقيقها .

انطلاقاً من هذا الموقف المنهجى الواضح فإن الباحث الإسلامى المسلم لم يطرح قضية المعتقد كظاهرة ثقافية عايشتها مختلف شعوب العالم فى القديم والحديث ، ولن يطرح قضية القيم والمثل والقوانين الثابتة أيضاً كقضية ثقافية اجتماعية تفرضها الأوضاع المستجدة ، بل أن يميز فى هذه المجالات كلها بين جوانبها الثابتة والمتغيرة .

١ - قضية المعتقد :

فى قضية المعتقد ركز علماء الاجتماع والانثروبولوجيا اهتمامهم على مظاهر التدين كمعطيات خارجية يمكن ملاحظتها وانتهوا إلى اعتبار العقائد الدينية ظاهرة اجتماعية تنمو فى وسط ثقافى واجتماعى معين وتعد جواباً عن مشاكل تعترض جماعة ما ولهذا يتعذر فى نظرهم فهم عقيدة ما بمعزل عن شروط نموها ويمعزل عن بيئتها الاجتماعية والثقافية . ولقد أدى هذا المنهج فى دراسة العقائد إلى الخلط بين ما هو أساسى وجوهري وثابت فى الدين وبين مظاهر دينية مرتبطة بتقاليد الناس وممارساتهم التعبية وهى تختلف زماناً ومكاناً .

ولتجنب هذا الخلط الذى تقع فيه هذه الدراسات ، ينبغي التمييز فى دراسة العقائد بين مستويين متباينين : الأول مستوى العقيدة من حيث أصلها الإلهى على إنها وحى ثابت يعلو على الزمان والمكان مستقل عن تقلبات أحوال الناس ، والثانى مستوى التدين الذى يجسده تطبيق الأفراد فى عبادتهم وهو قابل للتبديل والتغيير والتعديل . ومقتضى هذا التمييز الفاصل أن الصورة التى تنتهى إليها العقائد الدينية بفعل التبديل لا يجعل منها عقائد شرعية تحل محل العقائد السابقة .

٢ - قضية القيم والأخلاق :

لتجاوز طروحات المنهج الغربى الذى يعتبر مسألة القيم متغيرات نسبية ويمحو كل قيمة موضوعية للأخلاق يجب أن نميز فى المسألة الأخلاقية بين مستويين متباينين . الأول أصولى معيارى يتعلق بأصول الأخلاق وقيمتها فى ذاتها ، وهو عبارة عن المبادئ الأخلاقية العامة التى لا تختلف العقول البشرية السليمة على صدقها وثبات صحتها . وهذه المبادئ تتعدد بين مجموعة من الأوامر والنواهى التى يحددها الشرع وتوافق الفطرة كضرورة إلزام الصدق والإحسان والحفاظ على العهود وأداء الأمانات وإلزام العفة ..

والثانى يتعلق بالجانب السلوكى وهو ما يعبر عنه الفعل الإنسانى ويظهر من خلاله تفاعلاته وعلاقاته وهذا الجانب هو الذى يمكن إخضاعه للدراسة الأمبريقية الوضعية باعتباره واقعا حيا حركيا ملحوظا يمكن استقصاؤه وتتبعه باعتباره يعكس تصرفات الناس وسلوكهم الاجتماعى .

ولقد ميز النقاد بين هذين الجانبين فاعتبروا الجانب المعيارى فعلا أخلاقيا بينما اعتبروا الثانى فعلا اجتماعيا وكان خطأ الوضعيين أنهم خلطوا بين الاثنين فأفقوا بذلك الأخلاق مصداقيتها وثباتها (١) .

والذى يجب تثبيته هو تأكيد الفصل بين الجانبين . فالأخلاق تتصل من جهة بالمثل العليا وتأخذ أصولها من الدين ومن ثم تكتسب صفة الثبات وتتصل من جهة أخرى بسلوك الناس ومن ثم تعتبر ظاهرة حسية قابلة للملاحظة والإدراك . وإذا كان المنهج الوصفى قد حدد اهتمامه بهذا الجانب السلوكى المادى واختزال الجانب المعيارى واعتبر الأخلاق متغيرات اجتماعية فإن المنهج الإسلامى يلتقى معه فى دراسته للجانب السلوكى دراسة وصفية ولكنه لا يعمل على تبرير المظاهر المرضية للأخلاق وهو يعمل من أجل تحسين هذه السلوكيات وفق قيم الحق والعدل .

(١) ينظر المجلد فى تاريخ علم الأخلاق ، د. هـ. سعد جويك .

مقدمة الترجمة العربية ج١/١٩ ، ط١ ، ١٤٤٩ ، دار النشر الثقافية ، الاسكندرية .

٣ - قضية النظام التشريعي :

النظام التشريعي هو الذى يحدد للمجتمع صيغته وشكله إنه يفرض سلوكيات معينة يجب التزامها . والمنظور الوضعي يعتبر النظام التشريعي فى كلية متغيرة اجتماعية أفرزتها ظروف ثقافية واجتماعية وسياسية ... وهى تتجدد حسب تجدد هذه المعطيات فلا شئ يمكن أن يوصف هنا بالثبات .

أما فى المنهج الإسلامى فهو لا ينطلق من هذه المعطيات المتجددة فحسب إنه يعترف بها ويأخذها بعين الاعتبار ولكنها ليست كل شئ ، فالوحى المنزل يعتبر الركيزة التى تؤسس النظام التشريعي . وحتى اعتبار المتغيرات الاجتماعية فى تنظيم النواحي التشريعية لا يأخذ صفة مطلقة كما هو الحال فى المنهج الغربى بل أن المعطيات معتبرة فى حدود انسجامها مع أهداف الوحي ومقاصده حتى لا يكون اعتبارها طريقا لتبرير السلوكيات الخاطئة والمصالح المتوهمه .

وهنا يعود المنهج الإسلامى ليميز فى النظام التشريعي بين ثوابته ومتغيراته ، وهو يعتبر الثوابت قضايا مسلمة لا يلتفت إليها ، وعمله ينحصر فى جانب المتغيرات ومهمته فيها ضبطها بمجموعة من المعايير تضمن لها مصداقيتها وتحميها من الانحرافات التى قد تنجم عن ضغوط المجتمع وهى ضغوط تفرضها المصالح الطبقية أو القومية أو الشخصية ومن أنها أن تنحرف عن المقاصد التشريعية .

ولقد استقرت هذه الحقيقة فى الضمير الإسلامى وعبر علماء التشريع عن ضرورة هذا التمييز الفاصل بين الجانبين صيانة للثوابت وضبطا للمتغيرات وهذا نص كلام الشاطبى يلخص لنا هذه الفكرة يقول : " إن العوائد المستمرة ضربان : العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها .. والضرب الثانى هى العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فيه نفيه ولا إثباته دليل شرعى . فأما الأول فثابت أبدا كسائر الأمور الشرعية وأما الثانى فقد تكون العوائد ثابتة وقد تتبدل (١) .

هذه جملة ملاحظات أولية تستوعب جوانب من الحقل المعرفى الذى تنشط فيه العلوم الإنسانية ووظيفتها ، لا تعدو أن تكون توجيهات منهجية يلتزمها الباحث فى هذا المجال حتى يتسنى له تجاوز السلبيات التى تعاني منه هذه الدراسات وتحقيق قدرا كبيرا من العلمية والموضوعية .

(١) الموافقات فى أصول الأحكام ، ج٢/ ١٧٠ . تعليق محمد حسن مظلوف ، دار الفكر .

العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير الأيديولوجي

د . مصطفى عشوى

هل التنظير العلمي يتناقض مع التنظير الأيديولوجي أو أن كل واحد منهما يكمل الآخر ؟ وما هي وضعية التنظير العلمي والأيديولوجي في المنظومة الجامعية الجزائرية وما هي أحسن منهجية لتحقيق التنظير العلمي ؟ هل أفضل منهجية هي التي يقوم فيها الباحث بالانطلاق من الاستنباط (الاستنتاج) إلى الاستقراء أو العكس ؟ هذه بعض الأسئلة التي نرغب أن تشكل محور نقاش بين الدارسين والباحثين في العلوم الاجتماعية بالجزائر وغيرها من البلدان العربية والإسلامية .

إن النقاش في هذه الأسئلة وما يشابهها قد بدأ منذ فترة قصيرة بين الباحثين الاجتماعيين الغربيين ، ولا يختفى - منذ البداية - أن أي إجابة عن هذه الأسئلة ستعبر عن مواقف أيديولوجية خاصة ، وعن تناول مختلف عليه لقضايا البحث العلمي في العلوم الاجتماعية بصفة عامة وفي علم النفس بصفة خاصة .

- تحديد المفاهيم :

إن مفهوم العلم في إطار العلوم الاجتماعية مازال مفهوماً غامضاً وفضفاضاً يستخدم في أحيان كثيرة للإشارة إلي مواضيع أقرب ما تكون إلي الفنون . وفي هذا الإطار فإن روسكو (١٩٧٦) وهو مؤلف لكتاب بعنوان " أسس البحث الإحصائي في العلوم السلوكية " ينتقد الاعتقاد الخاطئ عند كثير من الباحثين الاجتماعي والسيكولوجين الذين يروا العلم في ميادين العلوم الاجتماعية إنما يقوم علي اليقينيّات واصفا هذا الاعتقاد بأنه أبعد ما يكون عن الصواب ، ذلك لأن ميدان العلم إنما هو ميدان الاحتمالات وليس ميدان اليقينيّات . فدراسة العلاقة بين متغيرين أو أكثر عن طريق إجراء معامل الارتباط ممثلاً لا تدل على أي علاقة سببية بين المتغيرين بل كل ما في الأمر هو وصول الباحث إلى استخلاص وجود علاقة بين متغيرين تحت شروط معينة . ويعتمد الباحث على قواعد رياضيات الاحتمالات للتعبير بصفة كمية عن درجة الثقة أثناء التنبؤ بوجود علاقة بين متغيرين أو أكثر وكلما كانت درجة الثقة عالية ، فإن احتمال الخطأ يكون منخفضاً إلى أن يصل إلى حد ٠.٠٠١ (واحد من ألف) وهو الحد الأدنى من الخطأ .

ورغم اعتماد السيكلوجيين فى بحوثهم الميدانية (التجريبية) على درجات الثقة التى يحصلون عليها بواسطة التحليل الاحصائى فإن أغلب مفاهيم علم النفس مفاهيم غامضة لا تخضع للقياس الكمي بسهولة . فالذكاء والإدراك وتحقيق الذات وغير ذلك مفاهيم لا يمكن أن تخضع للقياس الكمي إلا بتحديد الوظائف التى يؤديها كل مفهوم بدلا من التساؤل عن ماهية المفهوم . والتغلب على هذه المشكلة فإن الباحثين يعتمدون إلى تقديم تعاريف إجرائية للمفاهيم المدروسة ، وتحقيق التعريف الإجرائى لمفهوم ما ليس أيضا بالسهولة التى يتصور البعض ذلك لأن بعض المفاهيم لا تخضع للتعريف الإجرائى بكل سهولة ومهما يكن وبالرغم من تحديد وظيفة المفهوم وتعريفه تعريفاً إجرائياً قابلاً للبحث الميدانى أو التجريبى فإن هذا التحديد وهذا التعريف الإجرائى هو الذى يفتح الباب لتأثير الإطار العقائدى للباحث أو الهيئة المشرفة على البحث فى توجيه البحث واستخلاص النتائج .

وهنا قد يتساءل البعض ، وما هو العيب فى تدخل الايديولوجية فى توجيه البحث العلمى إذا كان هذا البحث يتم حسب أصول موضوعية ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تنقلنا إلى تحديد مفهوم الايديولوجية وارتباط الدراسات الاجتماعية والنفس - اجتماعية بمفهوم الايديولوجية .

الأيديولوجية والتشظير الأيديولوجى :-

يعرف قاموس ويبستر (١٩٨٢) الأيديولوجية بأنها : دراسة لطبيعة ومصدر الأفكار ، أى أن الأيديولوجية هي مجموعة الأفكار التى تشكل أساس نظام سياسى ، اقتصادى واجتماعى معين . أما شابلن (١٩٧٥ Chaplin) فيعرفها فى قاموسه بأنها عبارة عن نسق معقد من الاعتقادات التى تربط مفاهيم معينة كالديمقراطية والماركسية . وإذا انتقلنا من هذه التعاريف المقتضبة الى تعميق مفهوم الايديولوجية فإننا نجد كارل مانهايم (١٩٣٦) يوضح بأن الايديولوجية تتركب من أربع جوانب :

- ١- وجود نسق من الاعتقادات يشكل مجموعة الأفكار التى تبرر البنية الموجودة ويديم الامتيازات التى تتمتع بها طبقة اجتماعية معينة .
- ٢- وجود عنصر تشويه الواقع وذلك بهدف تبرير الامتيازات الطبقية .
- ٣- الايديولوجية غالبا ما تكون لا شعورية ، لان الذين يشوهون الواقع لا يكونون أنفسهم شاعرين بهذا التشويه .
- ٤- الحفاظ على النظام القائم والتشديد على المحرومين .

ويدون مناقشة هذه الجوانب فإننا نسجل مع " مانهايم " وجود عوامل لا شعورية فى كل أيديولوجية توجه قيم الإنسان وسلوكه . وهكذا فالأيديولوجية - رغم قيامها على

العقلانية - ترتبط بمجموعة من القيم . وهذا الارتباط - كما يرى السمالوطي (١٩٧٥) - هو الذي يميز الأيديولوجية عن العلم ذلك لأن الأيديولوجية لا تقتصر على تفسير الواقع بل تحاول أن تصدر أحكاماً على هذا الواقع بعد تقييمه وهذا التقييم الذي تقوم به الأيديولوجية للواقع يعني الالتزام بمجموعة من الأفكار والتصورات المسبقة وهذا عكس المنهج العلمي الذي يقتضي عدم الارتباط المسبق بتوجيهات أيديولوجية محددة وأفكار وتصورات وأحكام تقييمية مسبق (السمالوطي ، ١٩٧٥) .

ارتبط التنظير الأيديولوجي بالاتجاهات الماركسية التي حلت البنيات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الأوروبية وقدمت تفسيرات للواقع الاقتصادي والاجتماعي وحلولا نظرية لمختلف المشاكل الاقتصادية والسياسية والثقافية التي طبقت فيها الاتجاهات الماركسية . وقد إرتبط مفهوم الأيديولوجية بالماركسية إلى حد أن بعض الباحثين الغربيين يرفض استعمال هذه الكلمة .

ومهما يكن ، فإن التنظير الأيديولوجي به في هذا المقال ، مختلف النظريات الفلسفية التي قامت على الجوانب الأيديولوجية التي أشار إليها مانهيم في كتابه "الأيديولوجية والطبوعية" فالتنظير الأيديولوجي بهذا المعنى يتأثر بالعوامل التالية :

- ١- النسق الفكري المهيمن على مجتمع ما والذي تحميه طبقة معينة أو نظام قائم .
- ٢- مجموعة من التصورات المسبقة والأحكام التقييمية التي تكون اتجاهات ومواقف سلوكية قد تخفي دوافع لا شعورية لحماية الذات والجماعة التي ينتمي إليها الفرد .

التنظير العلمي :-

يعرف بلدرج (Baldridj, 1975) النظرية بأنها عبارة عن مجموعة من المبادئ العامة التي تقدم شرحاً منطقياً للأحداث الملاحظة في الماضي والتي ستظهر صحتها في المستقبل إذا كانت صحيحة أما روسكو (1976) فيعتبر النظرية العلمية الإطار أو النموذج الذي ينتظم مجموعة الحقائق والنتائج التي توصل إليها الباحثون في ميدان ما ، بحيث يقدم هذا الإطار تفسيراً منطقياً للعلاقات الموجودة بين مختلف الظواهر بالإضافة إلى وضع فرضيات لدراسة العلاقات الممكن إيجادها بين مختلف الظواهر . ولا تكتفى النظرية - كما يؤكد روسكو - بترتيب وتركيب المعرفة العلمية المتوفرة بل تمكن الباحث أيضاً من تقديم التفسير المناسب للظواهر الطبيعية ، تفسيراً لم يخضع بعد للبحث الميداني أو الفحص التجريبي ، والمهم في البحث العملي أن يخضع التفسير الذي تقدمه نظرية ما للبحث الميداني وذلك لتأكده أو رفضه وإذا تحقق هذا الشرط فإن النظرية في هذه الحالة تكون منبعاً للبحوث العلمية القيمة .

ورغم أهمية البحوث الميدانية والتجريبية فإن البناء النظرى يعتبر من أهم الأعمال الإبداعية لأى باحث ذلك لأن التنظير العلمى يتطلب القدرة على إدراك وتصور العلاقات بين مختلف المتغيرات من خلال منظور محدد قادر على التفسير والتنبؤ وقد أخفقت البحوث الميدانية - التجريبية (الامبريقية) فى بعض ميادين البحث النفسى - الاجتماعى كميدان الاتصال التنظيمى فى تكوين أى نظرية علمية انطلاقا من النتائج التى حصل عليها الباحثون من تحليل البيانات الميدانية . وأقصى ما وصل إليه الباحثون فى هذا الميدان تعميمات تعبر عن انتماءات أيديولوجية الى المدرسة الوظيفية (ريدينغ، ١٩٧٩) ورغم سيطرة المذهب التجريبى - الامبريقى على دراسات علم النفس فى الغرب ورغم التغنى بالمنهج الاحصائى والتجريبى المستعمل فى هذه الدراسات فإن الاتجاه الحديث الذى تمثله عدة دراسات يلخص بعضها (ريدينغ، ١٩٧٩) يدعو إلى الاهتمام أكثر بالتنظير العلمى . يقول دوين Debin (1976) - بهذا الصدد - يبدو أننا نهتم فى العلوم الاجتماعية بالتنظير القائم على الاستنباط أكثر من التنظير القائم على الاستقراء أما فى العلوم الطبيعية فإن التنظير - الاستقرائى أهم من الاستقراء الاستنباطى وذلك قد يرجع إلى تأثير البحث التجريبى فى هذه العلوم ، ورغم قدم المنهج الاستنباطى فى الفلسفة الأرسطية وتحول العلوم الطبيعية عن هذا المنهج إلى المنهج الاستقرائى فإن الاستنباط كمنهج يقوم على الانتقال من الكل إلى الجزء أو من العام إلى الخاص يصل فيه الباحث وخاصة عند تطبيقه لمنهج الاستنباط الاستدلالى إلى نتائج تعتبر كسبا فى التفكير (أحمد زكى ، ١٩٨٢) وهكذا الكسب فى التفكير هو أيضا كسب فى عملية التنظير.

وقبل الانتقال إلى الحديث عن العلاقة بين النظرية والتطبيق من جهة وبين الأديولوجية والنظرية العملية من جهة أخرى فإننا نستعرض مع روكسو أهم خصائص النظرية الجيدة وهى كما يلى :

١- ضرورة إنسجام النظرية مع الحقائق المعروفة وتعتبر هذه الخاصية أساسا هاما لتقبل النظرية من طرف أغلبية الباحثين وعلى كل فإن انعدام هذا الانسجام لا ينفى الأهمية العلمية للنظرية حيث قد تكون هذه النظرية غير المنسجمة إطارا لعمل إبداعى فى مجال جديد أو ميدان قديم .

٢- ينبغى أن لا تشتمل النظرية على أفكار متناقضة حيث يدل التناقض على إنعدام الانسجام الداخلى للنظرية .

٣- ضرورة وضوح التفسيرات التى تقدمها النظرية بحيث يكون فى إمكان الباحثين الآخرين وضع الفرضيات المختلفة لفحص هذه التفسيرات تجريبيا أو ميدانيا (امبريقيا) ويرى روسكو بأن النظرية التى لا تخضع للفحص التجريبى أو الميدانى لا تعتبر نظرية علمية .

٤- من الأحسن أن تكون النظرية بسيطة قدر الإمكان رغم تقديمها لتفسير عام لظواهر متعددة . ولتحقيق هذه البساطة يستحسن الاعتماد على لغة الأرقام لوصف الظاهرة .

٥- القدرة على التنبؤ بالسلوك ، فبالرغم من وقوع النظريات السلوكية في الخطأ عند التنبؤ فإن الخطأ يكون قليلاً أو صغيراً في حالة توفر النظرية الجيدة .

العلاقة بين النظرية والتطبيق :-

قد نتساءل "إذا كانت النظرية الجيدة هي النموذج الذي ينتظم مجموعة الحقائق والنتائج التي توصل إليها الباحثون في ميدان ما " فمن أين حصل الباحث على هذه الحقائق والنتائج ؟ في الحقيقة هناك علاقة تفاعلية - تكاملية بين النظرية والتطبيق في العلوم الاجتماعية فقد كان التأكيد على وضع النظريات إلى جانب التجريب من أهم المبادئ التي قام عليها عهد البحث العلمي بجامعة متشيفان حيث كان كورت ليفين أحد الباحثين البارزين في هذا المعهد . كان ليفين يؤكد على التكامل الموجود بين النظرية والتطبيق حيث يلح بأنه " لا يوجد أي شئ تطبيقي كنظرية جيدة " وكان يقول " لا عمل بدون نظرية ولا نظرية بدون عمل " (cannell & kahn, ١٩٨٤) ما أشبه هذا الكلام بالحديث الشريف " لا إيمان بلا عمل ولا عمل بلا إيمان وبالقوة إن النظرية وليدة الممارسة ، فالمطلوب إذن أثناء إجراء البحث العلمي الربط بين الاستنباط والاستقراء أي الجمع بين الكليات والجزئيات ، مما يستدعي قيام الباحث بالانطلاق من إطار كلي إلى دراسة جزئية ومن دراسة جزئية إلى إطار كلي مما يضفي معني ويعطي بعداً كبيراً للبحث العلمي ، ذلك لأن أي بحث يقتصر على جمع البيانات دون إدماجها في نظرية مناسبة لا يعتبر عملاً علمياً جاداً . وهذا التأكيد لا يعنى عدم ضرورة إخضاع النظرية نفسها إلى البحث الامبريقي وذلك لاختبار الفرضية لتأكيد لها أو لرفضها (بلندن ١٩٧٥) . ولعل توضيح العلاقة بين النظرية والتطبيق سيكون خير مدخل إلى توضيح العلاقة بين الايديولوجية والتنظير العلمي في ميدان العلوم الاجتماعية بصفة عامة .

- العلاقة بين التنظير الايديولوجي والتنظير العلمي :

إن مراجعة أي كتاب في علم الاجتماع أو علم النفس الاجتماعي ستبين بوضوح ويسرعة لأي باحث متفحص تنوع الاتجاهات الفكرية والفلسفية التي تسيطر على الدراسات الاجتماعية بل وحتى على دراسات علم النفس التنظيمي حيث يؤكد كل من باريل ومورغان (١٩٧٩) علي أن كل نظريات التنظيم مؤسسة علي فلسفة علم (ابستمولوجيا) وعلي نظرية اجتماعية سواء كان منظرو هذه النظريات علي شعور بذلك أو لا . ومهما يكن ، فإن الدراسات الاجتماعية والتنظيمية لا يمكن فصلها عن الاتجاهات

الفلسفية والايديولوجية التى تسيطر على توجيه العلوم الاجتماعية بل وتؤثر فى عملية التنظير مما يؤدي إلى إدخال التشويهات الايديولوجية - إن صح هذا التعبير - فى مفهوم التنظير العلمى سواء كان هذا التشويه عن وعى أو عن غير وعى.

من استعراض أهم الاتجاهات النظرية التى تسيطر على الدراسات الاجتماعية والتنظيمية كما لخصها لايت وكليمر (١٩٧٩) سيتبين لنا مدى تأثير الاختلافات الايديولوجية على مستوى التنظير فى التنظير فى ميدان يسمي العلوم الاجتماعية . هذه الاتجاهات النظرية الاساسية هي:

أ- المدرسة البنيوية - الوظائفية .

ب- المدرسة الراديكالية .

ج- مدرسة التفاعل.

وإذا اقتصر تحليلنا على المدرسة الأولى والثانية فإننا نلاحظ بأن المدرسة الوظائفية تركز على دراسة الطريقة التى يسهم فيها كل قطاع اجتماعي فى وظيفة أو نشاط المجتمع ككل . وتؤكد هذه المدرسة على مفهوم التوازن وضرورة تحقيق التوازن بين مختلف القطاعات الاجتماعية وتتفادي هذه المدرسة التعرض بالبحث لمواضيع حساسة كالصراع بين مختلف الأطراف والطبقات ، وتقسيم السلطة الاجتماعية والتنظيمية وتوزيعها وغير ذلك وتدافع هذه المدرسة على النظام القائم بكل قوة وتحاول وضع النظريات تلو الأخرى للحفاظ على توازن هذا النظام وتعارض أى تغيير جذري فى المؤسسات والهيئات الاجتماعية .

أما المدرسة الثانية فهى مناقضة للمدرسة الوظائفية من الناحية الايديولوجية حيث تركز على الصراع الطبقي ومختلف التناقضات بدلا من التوازن والانسجام بين مختلف القطاعات الاجتماعية . وباختصار فإن المدرسة الأولى وما تفرع عنها تمثل الايديولوجية الرأسمالية بينما المدرسة الثانية تمثل الايديولوجية الماركسية . ورغم تعارض هاتين المدرستين وتناقضهما فى الميدان الايديولوجي إلا أنهما يتفقان على الوضعية كمذهب فى تحصيل المعرفة .. ورغم ذلك فقد انعكست الاختلافات الايديولوجية بين المدرستين على مستوى التنظير فى ميدان العلوم الاجتماعية وخاصة فى علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعى وكمثال فإننا نجد ماكس فيبر (العالم الألمانى الاجتماعى) يؤكد بأن نسق الأفكار ونسق القيم أهم من العوامل الاقتصادية فى عملية التغيير الاجتماعى والانتقال من مجتمع تقليدي (زراعي) إلى مجتمع عصري (صناعي) . وأن أهم تغيير يحدث فى المجتمع - فى رؤية - هو الانتقال من المرحلة التقليدية الى المرحلة العقلانية . أما ماركس فيرى بأن الوضع الاجتماعى والاقتصادى هو الذى يحدد وعى وأفكار الناس وليس العكس وأن أهم تغيير يحدث فى المجتمع - حسب ماركس - هو الانتقال من

المرحلة الرأسمالية إلى الاشتراكية فالشيوعية . لذا فإن ماركس يرى بأن نمو الرأسمالية في أوروبا هو الذي أدى إلي الإصلاح الديني (البروتستاني) في القرن السادس عشر في حين يرى فيبير العكس تماما إذ يؤكد بأن الإصلاح البروتستاني هو الذي أدى إلى نمو الرأسمالية (كول ، ١٩٧٥) ، وبدون شك فإن هذا الاختلاف علي المستوي الأيديولوجي يؤدي إلى الاختلاف في فهم السلوك الفردي والجماعي وخاصة عندما يدرس هذا السلوك في اطار تنظيمي معين كما هو الحال في دراسات علم النفس الصناعي / التنظيمي . فتايلور مثلا يضع كتابا تحت عنوان " الإدارة العلمية " في ١٩١١ ويضيف كلمة " العلمية " إلى الإدارة ويستعرض نتيجة بحوثه التي أعتبر فيها العامل كالة ميكانيكية لا تحتاج إلا إلى صيانة مادية للبقاء في دورة الإنتاج الرأسمالي وكان هذه النتيجة حقيقة علمية وبعد تايلور يأتي رواد مدرسة العلاقات الإنسانية مثل التون مايو ليؤكدوا بأن مشكلة الحضارة الانساني في الغرب انما هي بسبب اهمال الدوافع الاجتماعية والعلاقات الإنسانية في المؤسسات الصناعية مما جعل العامل الغربي يحس بالتفاهة والملل . فوضعت عدة نظريات جديدة في الحوافز مثل نظرية ماك غريغور (١٩٦٠) وغيره ووضعت نظريات في الادارة والتسيير كنظريات أرجريس (١٩٦٤) وليكرت (١٩٦٧) وغيرهما . ولكن هذه النظريات رغم تنوعها بل وحتى رغم نقض بعضها للبعض الآخر فإنها لا تخرج أبدا من الاطار الرأسمالي ولا تتعرض بالبحث إلى مواضيع حساسة مثل التغيير الجذري لهيكل السلطة في المجتمع أو في المؤسسات ولا تتعرض إلى الأسباب الرئيسية للصراع التنظيمي .

وإذا انتقلنا الى ميدان علم الاجتماع فإننا نجد كما يشير إلى ذلك السعالوطي (١٩٧٥) " بأن الصراع في علم الاجتماع المعاصر لم يعد صراعا بين أنصار التنظيم وأنصار الامبريقية بقدر ما هو صراع أيديولوجي بين أنصار الاتجاه المادي أو الماركسي وبين أنصار الاتجاه الوظيفي في العالم الغربي " فأنصار الاتجاه الأول ينطلقون من بناء نظري مسبق يقوم في جوهره على المادية التاريخية في حين يرفض أنصار الاتجاه الثاني الالتزام بصياغات نظرية مسبقة ويرون ضرورة الاعتماد على نتائج الدراسات الميدانية . ولكن هذا لا يعني أن أنصار الاتجاه الوظيفي لا يستندون إلي أي مبادئ نظرية مسبقة فهم علي حد قول " جولدز يستندون ضمنيا إلى مجموعة من الفروض الخلفية مثل فكرة الحقوق الطبيعية والمبادئ النظرية البرجوازية " .

إن العلاقة بين التنظير العلمي والتنظير الأيديولوجي علاقة معقدة لا يمكن إخضاعها - في حدود طاقتنا الحالية إلى مقاييس كمية مما يضطرنا إلى إصدار أحكام كيفية قد تكون متأثرة بمنطلقاتنا الأيديولوجية . ورغم تأكيد الباحثين الاجتماعيين الذين يمثلون الاتجاه الواقعي في الدراسة السوسيولوجية مثل ريموند

رايس، على أن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية قد أصبحوا يهتمون بالدراسة الامبريقية متجاوزين الأيديولوجيات بعد الحرب العالمية الثانية فإن الواقع ما يزال يشهد على أن العلوم الاجتماعية لا تزال مثقلة بقيود أيديولوجية تتراوح بين الشدة والضعف وذلك حسب حساسية الموضوع ومدى ارتباطه بمصلحة فئة أو طبقة معينة أو نظام قائم ما وبحسب مدى ارتباط الباحث بالأيديولوجيات ومدى تدخل المؤسسات والهيئات التي تمويل المشاريع والبحوث النفسية والاجتماعية وغيرها في توجيه البحث .

وكل ما يمكن أن ندعو إليه لكيلا يغرب بنا بعض الباحثين بنظرياتهم هو ضرورة توضيح الباحث منذ البداية للإطار الأيديولوجي الذي يجري ضمنه الدراسات وإننا نعتقد بأن هذا التوضيح - إذا كان ضروريا - لا يكون أبدا مدعاة للانتقاص من أهمية الدراسة أو البحث ، وإذا لم يقم الباحث بهذا الإجراء فإننا نرى أهمية توضيح الإطار الأيديولوجي الذي أجريت فيه الدراسة حتى لا ينخدع طلاب العلم بنتائج أو تصورات نظرية تخدم أهدافا أيديولوجية معينة تتناقض مع عقيدتنا وأهدافنا العلمية .

وفي الواقع ، فإن هناك عدة مدارس غربية متفرعة عن المدرسة الوظيفية وعن المدرسة الراديكالية لا ترى بأن تحصيل المعرفة لا يكون إلا باتباع المذهب الوضعي بل يذهب بعضها مثل المدرسة الظاهرية (الفنونولوجية) والمدرسة الراديكالية الإنسانية أن تحصيل المعرفة يمكن أن تتدخل فيه العوامل الذاتية ويمكن أن يتم بواسطة التأمل والتجربة الذاتية ، بل إن المدرسة الظاهرية مثلا ترفض أن يدرس النشاط البشري بمثل الأسلوب الذي تدرس به العلوم الطبيعية (باريل ومورغان 1980 ، p. 253) . وعلى هذا الأساس فإن شولتز مثلا - وهو من أتباع المدرسة الظاهرية - الوجودية - يرى بأن المهمة الأساسية للعلم الاجتماعي تتمثل في فهم العالم الاجتماعي من وجهة نظر الذين يعيشون داخل هذا العالم . وبناءً على هذا فإن شولتز يتفق مع فيبر بأن الوظيفة الأساسية للعلم الاجتماعي هي التفسير أي فهم المعنى الذاتي للفعل الاجتماعي إلا أنه يرى بأن فيبر قد أخفق في ذكر الخصائص الأساسية لفهم (المعنى الذاتي) و (الفعل) (باريل ومورغان ١٩٨٠) .

ومن المقالات التي نشرت حول ما يرتبط بهذا الموضوع ما جاء في المجلة الأمريكية للاقتصاد وعلم الاجتماع في يوليو (1989) حيث ورد في مقال لأحد أساتذة علم الاجتماع في أمريكا ، (Gray, 1989) بأن التحليل السوسيولوجي الكلاسيكي لم يكن خلوًا من القيم وعليه ، فإن أعمال ماركس (الاغتراب) وفيبر (عقلانية الحياة الاجتماعية) وبوركاييم (اللامعيارية) لم تكن محايدة من الناحية الاجتماعية والفلسفة . وقد اختتم هذا الأستاذ مقاله بالتأكيد على الفرق الأساسي الموجود بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي ملحا على أن ما تحتاجه العلوم الاجتماعية ليس مزيدا من تقنيات

البحث بل الاعترافات بأن التحليل الاجتماعى هو الذى قام ويقوم على أسس من القيم المرتبطة بالواقع الاجتماعى .

وإذا كنا ندعو إلى ضرورة تكامل النظرية والتطبيق وتكامل التنظير العلمى والتنظير الأيديولوجى فإن هذا ليس بهدف اقتراح منهج تليفى بل يتمثل الموضوع فى اقتراح أسلوب للبحث العلمى فى ميدان العلوم الاجتماعية لا يتنكر للقيم والمثل والمبادئ ولا يرفض الأسس العلمية - المنهجية للبحث ذلك كله بهدف خدمة القيم والمثل التى يسعى الإنسان لتحقيقها خدمة لعقيدته ومصالحه المادية والمعنوية والروحية ومهما يكن، ورغم اعترافنا بصعوبة تخلى العلوم الاجتماعية عن الذاتية وعن المعيارية فإن هذا لا يؤدى بنا إلى الشطط واستنتاج استحالة صياغة نظريات علمية فى ميادين علم النفس والاجتماع وغيرها إذ أن هذه الميادين فى العالم الغربى قد حققت كثيرا من الإبداع على المستوى النظرى والتطبيقى حيث تستخدم هذه العلوم فى كثير من المجالات التربوية والإعلامية والإشهار والعلاج وغيرها كما توصلت هذه العلوم إلى صياغة بعض النظريات التى يمكن أن تشكل قوانين عامة فى فهم السلوك الإنسانى بغض النظر عن الإطار الثقافى والحضارى الذى يمكن أن يحدث فيه هذا السلوك ، ومن أوضح الأمثلة على ذلك قوانين الأشراف فى علم النفس .

وعلاوة على كل هذا ، فإن التنظير العلمى قد يتدرج وفق مستويات هرمية فقد يبدأ بنظريات صغيرة على مستوى الفرد إلى نظريات متوسطة (جماعات ، منظمات) ليتسع إلى نظريات كبيرة (مجتمعية أو إنسانية) .. كما أن اتباع المنهج فى البحث هو الذى يميز الأسلوب العلمى فى الوصول إلى الهدف عن الأساليب الأخرى التى لا تستند إلى أى منهج ، وإذا تأملنا نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف فإنها كلها دعوة للتأمل فى مخلوقات الله وسننه فى كونه ... فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا.

- المراجع العربية :

- السمالوطى ، نبيل محمد توفيق .الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ، 1975 .

- المراجع الأجنبية

- Argyris C. Integrating The Individual And The Organization, New York:
John Willey & Sons , nc . 1964.
- Baldridge J. V, Sociology, John Wiley & Sons, Inc, New York, 1975.
- Burell G. Morgan G Sociological Paradingms And Organizational
Analysis, Exter Heinmann Educational Books Ltd, 1979.
Cannell F.C.& Kahn L.R Some Factors in Origins and Development of the
Institute for Social Research, the University of Michigan, American
Psychologist,1984, 39,1256-1266.
- Chaplin J.P. Dictionary of Psycholgy , New York :Dell Pulishing
Co.,1975.
Cole S. the Sociological Orientatin : An Introduction to Sociology ;
Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1975.
- Dubin R. Theory building in Applied Areas. in Dunnette D. M. .,(ED.)
Handbook of Industrial and Organizational Psychology , Chicago : Rand
McNally College publishing Co.,1976.
- Gray D. Social science and social policy : A comment .American Journal
of Economics and Sociology,Vol .48,.No 3 (July ,1989) p. 307.
- Light D. JR.,& Keller Sociology, 2ED., New York; Alfred A.Knopf,
INC.1979.
- Likert T.The Human Organization. New York : MC Graw Hill Book
Company,1967.
- Kanheim K .Ideology and Utopia.Translated by Worth L.& Shits E.,New
York : Harcourt Brace and World Inc., 1936.
- Mc Gregor D , The Human Side of Enterprise , New York , MC Graw Hill
Book Company,1960.

- Redding W.G., Organizational Communication Theory and Ideology ; an Overview. In RUBEN B.D.(ED.) Communication Year Book, 1979. 3.NewBrunswik: transactional-International Communication Association, pp.309-341.
- ROSCOE T.J. Fundamental research statistics for the behavioral sciences New York , Holt Rinhart and Winston, Inc.,1975
- Taylor F. ,Scientific Management , New York, 1911.
- Webster's'New World Dictionary Ghraling B.E.(ED.) Second College ED., New York : Simons & Western Co.,1982

منهج التعامل مع المصطلحات

د . محمد عمارة

من العبارات الشائعة على ألسنة المثقفين وفي كتابات المفكرين والعلماء ، عبارة :
« إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات » ..

تتردد هذه العبارة على الألسنة وفي الكتابات بمعنى : أنه لا حرج على أى باحث أو كاتب أو عالم فى أن يستخدم المصطلح ، وبصرف النظر عن البيئة الحضارية أو الاطار الفكرى أو الملابس المعرفية أو الفلسفية العقدية التى ولد وتشأ وشاع فيها .. فالمصطلحات والألفاظ ذات الدلالة الاصطلاحية هى ميراث لكل الحضارات ، وإجميع ألوان المعرفة ، ولكل بنى الانسان .

وهذه العبارة فى تقديرنا صادقة تماما .. لكنها - أيضا - تحتاج إلى ضبط لمفهومها ، حتى لا يشيع منها الخلط ، بل والخداع ، كما هو حادث لها ومنها الآن لدى عديد من نواثر الفكر التى ترددها ، دون ضبط وتحديد لما يوحي به ظاهرها من مضمون .

فنحن إذا نظرنا إلى أى مصطلح من المصطلحات باعتباره « وعاء » يوضع فيه « مضمون » من المضامين ، وبحسبانه « أداة » تحمل « رسالة : المعنى » فسنجد صلاح وصلاحية الكثير من المصطلحات والألفاظ الاصطلاحية لأداء دور « الأوعية » و « الأدوات » على امتداد الحضارات المختلفة ، والأنساق الفكرية المتعددة ، والعقائد والمذاهب المتميزة .. وهنا ، سنكون حقا وصدقا أمام المعنى الدقيق والصادق لهذه العبارة - عبارة : « إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات » ..

أما إذا نحن نظرنا إلى الألفاظ والمصطلحات من زاوية « المضامين » التى توضع فى أوعيتها ، ومن حيث « الرسائل الفكرية » التى حملتها « الأدوات : المصطلحات » فسنكون بحاجة ، وحاجة ماسة وشديدة ، إلى ضبط معنى هذه العبارة ، وتقيد إطلاقها ، وتحديد نطاق الصلاح والصلاحية التى يشيع عمومها من عموم ما تحمل من ألفاظ ..

هنا سنجد أنفسنا عند الفحص والتدقيق - وفى كثير جدا من الحالات ، وبإزاء العديد من المصطلحات - أمام « أوعية » عامة « وأنوات » مشتركة بين الحضارات والأنساق الفكرية والعقدية والمذهبية ، وفى ذات الوقت ، أمام « مضامين » خاصة ، و « وسائل » متميزة ، تختلف فيها ، ويتميز بها هذه « الأوعية » العامة ، و « الأنوات »

المشتركة لدى أهل كل حضارة من الحضارات المتميزة ، وعند كل نسق أو مذهب أو عقيدة من الأنساق الفكرية والمذاهب الاجتماعية والعقائد الدينية ، وخاصة منها تلك التي امتلكت وتمتلك من السمات الخاصة والقسمات المميزة ، ماجعلها ويجعلها ذات مذهبية خاصة وطابع خاص ...

وليس كضرب الأمثال سبيلا لجلاء هذا المعنى ، وتأكيد صدق هذا المفهوم ..

مصطلح « الشارع » ..

فمن المصطلحات الشائعة في ميدان « التشريع » أو القانون ، مثلاً مصطلح « الشارع » ، يوصف به من « يشرع » القانون ، فردا كان أو جماعة - مؤسسة - فواضع القانون : « شارع » ولا مشرع له .. والمجالس النيابية ، التي تمثل سلطان الأمة في « تشريع » القوانين ، هي « هيئات تشريعية » تشرع القوانين .

« فالشارع » - هنا - و « مصدر التشريع » و « واضع الشريعة : هو انسان فرد كان أو هيئة تشريعية » ..

هذا هو حال مصطلح « الشارع » و « التشريع » و « الشريعة » في ميدان « القانون » ... فهل - حقا - « لامشاحة » في هذا المصطلح الشائع ، وفيما يحمل « وعاءه » من « مضمون »؟؟ ..

إن الإجابة عن هذا السؤال لن تكون واحدة لدى أبناء كل الحضارات الإنسانية ، وفي إطار كل الأنساق الفكرية ، ومن قبل كل المعتقدين بمختلف المذاهب والمعتقدات .. ومن ثم هناك « مشاحة » أكيدة في هذا المصطلح .. مشاحة تامة في مضمون ، ومشاحة كبيرة فيه كوعاء صالح وكأداة دقيقة وصالحة لحمل الرسالة والمضمون .

إن ابن الحضارة الغربية الذي لا يؤمن بوجود شريعة إلهية تنظم الجانب المدني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للدولة والاجتماع البشري وال عمران الانساني يؤمن بأن الانسان ، فردا كان أو طبقة أو أمة ، هو المصدر الأول والأخير للشريعة والتشريع .. فالانسان هو « الشارع » سواء أكان ذلك في إطار أصول الشريعة - قواعد ومبادئ القانون الطبيعي - كما تسمى في الحضارة الغربية أو في إطار فروع الشريعة - القانون - ..

فهذا المصطلح - « الشارع » بهذا المعنى - طبيعي وصادق في هذا الاطار ، واطار الحضارة التي لا تؤمن بوجود « شارع » غير هذا الإنسان ، وخارج هذا « الواقع المادي » سواء أكان السبب في ذلك هو الطابع المادي الالحادي لهذه الحضارة ، أم المنحى والتوجه العلماني الذي يرفض تحكيم « الإلهي » في شئون « الدولة والاجتماع وال عمران » ..

ولما كان هذا الموقف هو « شأن غريب » ، وسمة من سمات الحضارة الغربية ، وقسمة من قسومات طابعها المادى ومذهبها العلمانى ، فانه ليس من المشترك الانسانى العام .. حتى يصبح مصطلحها فيه ومضمون هذا المصطلح مما « لامشاحة فيه » فى أية حضارة من الحضارات ..

ففى الحضارة الإسلامية ، التى مثلت العقيدة الإسلامية ، وتمثل أيديولوجيتها ومذهبية أمتها منذ أن أصبحت الروح السارية فى كل علوم تمدنها المدنى وإبداعها الإنسانى فى الحضارة - بما فيه من سياسة واجتماع واقتصاد ودولة وعمران - .. فى هذه الحضارة الإسلامية ، يدل مصطلح « الشارع » على واضح أصول الشريعة ، ويختص به .. وهذه الأصول ليست إبداعا إنسانيا - كالقانون الطبيعى - فى الحضارة الغربية - وانما هى « وضع الهى » ، نزل به الوحى ، دينا يتدين به إنسان هذه الحضارة .. « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (١) .

ولما كانت هذه الشريعة الإلهية ، هى خاتمة الشرائع الإلهية لبنى الانسان فلقد وقف « شارعها » بالله ، سبحانه وتعالى - فيها وبها عند الأصول والمبادئ والقواعد ، التى حددت النهج قيما هو متغير ومنظور من شأن الدنيا ، مع التفضيل لما هو دينى ، أو ما هو من الثوابت الدنيوية التى لا يلحقها تطور أو تغيير .. « فالشارع » للشريعة هو الله « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها » (٢) « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » (٣)

ومن ثم فان انسان هذه الحضارة الإسلامية لا يستطيع - وهو مؤمن بدينه - أن يعطى سلطة التشريع ووصف « الشارع » لغير الله .. أما إبداع هذا الإنسان المسلم فى القانون الإسلامى . وسنّه القوانين التى تفرّع عن أصول الشريعة وتواكب المستجدات والمتغيرات ، وتستوجب لكل ما لم تعرض له النصوص والحدود والأصول الإلهية .. أما كل هذا الإبداع القانونى الإسلامى فهو « الفقه » .. فقه المعاملات .. ومن هنا كان تميز « الفقه » عن « الشريعة » فى الحضارة الإسلامية ، وكان الله هو « الشارع » لا الإنسان ، وكان الإنسان هو « الفقيه » وليس الله ! ..

هنا ، نجد أنفسنا أمام نموذج من نماذج « المشاحة فى الألفاظ والمصطلحات » ليس فى « المضمون » فقط ولا « الرسالة » فحسب . بل وفى « اللفظ والوعاء والأداة » أيضا ! ..

(١) الشورى : ١٣

(٢) الجاثية : ١٨ .

(٣) المائدة : ٤٨ .

مصطلح الزارع :

ومثال ثان ، يجلى ويدعم هذا المعنى الذى تؤمن به .. نجده إذا نحن وقفنا - فى المصطلحات الاقتصادية - أمام مصطلح « الزارع » ..

فإنسان الحضارة الغربية ، الذى لا يرجع فى المسببات المادية إلا إلى أسبابها المادية - سواء لماديته ، أو لحاده ، أو لمناهجه الوضعية - لا يرى فى « الزارع » إلا الأسباب المادية والعوامل الطبيعية والمؤثرات الإنسانية .. ومن ثم فالإنسان عنده هو « الزارع » ولا « زارع » غير هذا الإنسان !

أما إنسان الحضارة الإسلامية ، الذى سرت عقيدته الدينية روحا شائعة فى كل علوم حضارته ، فانه وإن آمن بوجود الأسباب المادية ، التى هى طاقات فاعلة فى مسبباتها ، إلا أنه يؤمن بأن هذه الأسباب المادية الفاعلة ، إنما هى - بدورها - مخلوقة لمسبب الأسباب وخالقها - الله ، سبحانه وتعالى - القادر على إيقاف فعلها ، وعلى استبدالها بأسباب غيرها ، إن هو شاء ذلك وأراد .. وهو هذا الإنسان المسلم - يؤمن أيضا بأن للفعل الإنسانى أفقا محدودة بحدود صلاحياته وقدراته كخليفة عن الله ، سبحانه وتعالى فى عمارة الأرض ، وأن الفاعل فيما وراء هذه الأفاق - آفاق الخلافة - هو المستخلف ، سيد هذا الوجود ، ومبدعة ، وراعيه .. ومن ثم فإن للإنسان فى « الزرع » عملا وفعلا وإبداعا ، لكنه لا يتعدى هذا النطاق فيجور على ما هو فعل الله فى هذا الميدان .. ففى « الزرع » ، هناك أفعال إنسانية من مثل « الحرث » و « البذر » وتهيئة التربة وسقيها وتسميدها .. إلى آخر الأفعال الإنسانية ، التى هى فعل الإنسان وإبداعه فى ما هو مقدور له .. والتى - للتعبير عنها - اصطلاحت العربية على وصف هذا الإنسان بـ « الزارع » .. أما أفعال من مثل : انبات البذرة ، وتنميتها ورعايتها ، أى الفعل والمسببات الراجعة لكل الأسباب التى هى من خلق الله ، والتى ليست من مقدرات الإنسان ، فهى التى اصطلاحت العربية على وصف فاعلها - الله سبحانه وتعالى - بأنه « الزرع » ! فالزارع - فى اصطلاح حضارتنا - هو الله ، أما الإنسان فهو : الزَّارِع .. ولذلك وجدنا حقيقة الزرع ، بمعنى الإنبات والإنماء ، هى لله سبحانه وتعالى ، بينما البذر والحرث والسقى - وكل الأسباب الإنسانية - منسوبة إلى صانعها : الإنسان فهو فى « الزرع » فاعل ، لكنه - بحكم إيمانه - وحضارته المؤمنة - ليس الفاعل الوحيد ! .. ومن هنا يأتى معنى الآية القرآنية التى تقول : ﴿ أَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ . أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾ (١) فهنا - مرة أخرى - يثمر الطابع المؤمن للحضارة المؤمنة موقفا متميزا ، يؤدى إلى المشاحة فى الألفاظ والمصطلحات ! ..

(١) الواقعة ٦٣ - ٦٤ .

مصطلح « الآبق » !

ومثال ثالث على امكانية ، بل وجوب « المشاحة » فى الكثير من « الالفاظ والمصطلحات » نجده اذا نحن وقفنا أمام مصطلح « الآبق » و « الإباق » ، فى عالم الرقيق - أيام شيوع هذا النظام فى التاريخ الحضارى .

فى الحضارة الغربية - المؤسسة على أصولها وتراثها الاغريقى ، والتى فضلت - فى هذه الأصول وذلك التراث - بين العمل الذهنى للأحرار وبين العمل اليدوى للعبيد ، فخصت الأول بكل الشرف ، وجردت الثانى من أى شرف ، واختصت الأحرار بكل الحقوق ، وضنت على العبيد بأية حقوق .. فى تلك الحضارة نجد العبد « الآبق » : هو مطلق الفار والهارب من الخضوع لسيده ، أيا كان السبب فى هذا « الإباق » ..

أما فى الحضارة الإسلامية ، حيث كان الهدف المبتغى : هو التحرير التدريجى للرقيق ، بتضييق والغاء العديد من الروافد والمصادر التى تمد نهر الرق بالأرقاء الجدد - كالحروب غير المشروعة - والاغارة العدوانية والربا ، والقروض غير الحسنة ... الخ - وبتوسيع مصب التحرير لنهر الرقيق - بالترغيب فيه - وجعله مصرفاً من مصارف الزكاة - وبالكفارات - وجعل الاسترقاق عبثاً مادياً على مالك الرقيق ، بالحقوق التى شرعها الإسلام للأرقاء ، بعد أن كان مصدراً للثراء المالى . الخ ..

فى هذه الحضارة الإسلامية - التى ضببطت الاسترقاق - فى المرحلة الانتقالية - بالضوابط الدينية - نجد « الآبق » - فى مصطلحها - ليس مطلق العبد الفار والهارب من الخضوع لسيده ، وانما الإباق - هو الفرار الذى لا يكون الظلم أو تكليف ما لا يطاق سبباً فيه .. فهناك فرار مشروع ، أو على الأقل لا يبلغ مبلغ « الإباق » - هو الذى يكون الظلم وتكليف ما لا يطاق سبباً فيه . ومن ثم فهو ليس على فاعله عقوبة « الآبق » ، بنظر الإسلام ، إن كان هروبه واستخفاؤه (الخوف من سيده ، أو لكّد عمل » ! .. فانعدام الأمن والعمل الشاق ، ظلم للرقيق ، يبرر له « المقاومة » بالهروب ؟ ! ..

مصطلح « الاقطاع » :

ومثال رابع على إمكانية « المشاحة فى الالفاظ والمصطلحات » نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح « الإقطاع » ! ..

فى الحضارة الغربية ، حيث فلسفتها المالية تجعل الملكية المطلقة - الملكية الحقيقية - ملكية الرقبة - فى الثروات والأموال للإنسان - فرداً كان فى النموذج الليبرالى - أو طبقة الأجزاء - فى النموذج الشمولى - الماركسى - نجد « الإقطاع » - كمصطلح -

إنما يعنى : الملكية الكاملة للسادة الإقطاعيين لوسائل الإنتاج - الأرض الزراعية - مع الملكية المقيدة للعاملين فيها - الاقنان ..

أما فى الحضارة الإسلامية ، حيث صاغت الوسيلة الإسلامية مذهباً اقتصادياً وسطياً متميزاً ، جعل الملكية المطلقة - ملكية الرقبة - فى الأموال والثروات لله سبحانه وتعالى ، مع تقرير حقوق الملكية المقيدة - ملكية المنفعة - أى ملكية الوظيفة الاجتماعية للمال - مع تقرير هذه الحقوق للإنسان الحائز للمال - باعتباره مستخلفاً فى حياته واستثماره والانتفاع به عن الله سبحانه وتعالى ، من حيث صفته كإنسان مستخلف - مطلق الإنسان المستخلف - وليس بصفته كفرد أو كطبقة - فى هذا النموذج الحضارى ، ذى الفلسفة المالية المتميزة ، نجد لمصطلح « الإقطاع » مضموناً متميزاً : فهو تملك « للمنفعة » لا « للرقبة » . ولقد كان - فى التطبيقات الإسلامية - وسيلة لإحياء الأرض والمواد والانتفاع بها مع بقاء ملكية الرقبة - الملكية الحقيقية فى الأرض - لله سبحانه وتعالى - أى للإنسان - الأمة - الناس المستخلفين عن الله ، فى الأرض وفى كل الثروات والأموال ..

فنحن - هنا - بإزاء مصطلح « لامشاحة فى لفظه » ، ولكن « المشاحة واردة فى المضمون » على نحو أكيد ! ..

مصطلح « الاحتكار » !

ومثال خامس ، على هذا الذى نقول ، نجده اذا نحن وقفنا أمام مصطلح « الإحتكار » ..

ففى الحضارة الغربية ، بتياراتها الاجتماعية المختلفة ، وحتى عند الذين يدركون المساوىء الاجتماعية لسيطرة الاحتكارات على النظام الاقتصادى لمجتمع من المجتمعات .. نجد النظرة إلى « الاحتكار » هى النظرة إلى مرحلة حتمية من المراحل التى لا بد وأن يمر بها المجتمع على درب تطور الامتلاك لانوات الانتاج .. فالاحتكار - فى هذه النظرة الغربية - هو نبت طبيعى ، حتمى .. حتى وإن رآه البعض ضاراً .. ! ..

أما فى هذه المذهبية الاقتصادية الإسلامية ، التى حكمت وتحكم حياة الإنسان للمال بينود عقد وعهد استخلاف الله - المالك الحقيقى للمال - للإنسان فى هذا المال .. فإن الاحتكار ممنوع ، ومرفوض من الأصل والأساس . ومحال أن يتسقى وجوده - فضلاً عن سيادته - مع مذهبية الاسلام فى الأموال .. فـ « من احتكر للمسلمين طعاماً ضربه الله بفقر وأفلاس » ^(١) - كما يقول الحديث النبوى الشريف - وذلك وعيد للمجتمع

(١) رواه ابن ماجة والإمام أحمد .

والحضارة التي تبجح الاحتكار - الذي يقودها إلى فقر الأمة وإفلاس نظامها وعجزه عن تحقيق الغاية من تحضر الإنسان ! - .. وهذا الاحتكار الذي يقتل الأمة ، عندما يفتال العدل في حياتها الاقتصادية والاجتماعية ، هو الذي يتحدث الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عن أهله ، فيقول : « يحشر الحكارون وقتلة النفس في درجة واحدة » ؟ ! .. كما يقطع بأنه « لا يحتكر إلا خاطئ » ! .. (١)

فالمشاحة هنا - في « الاحتكار » - قائمة بين العربية - لسان الاسلام - وبين الحضارة الغربية في « مشروعية » النظام الذي يعبر عنه مصطلح « الاحتكار » .. بل وفي معناه ، وفي أفاق هذا المعنى لا الحضارة الغربية تقصر « الاحتكار » على مرحلة من مراحل النمو والتركيز للملكية أدوات الإنتاج ووسائله - أو المصالح التجارية والمصرفية - في أيدي قلة قليلة من الملاك .. (٢) أما في المذهبية الاقتصادية الإسلامية ، فإن التحريم يشمل أبسط ألوان الاحتكار - فجمع الطعام ، انتظاراً لغلاء سعره ، مدة من الزمن هو احتكار محرم في عرف الإسلام .. كما يقول الحديث النبوي الشريف : « بشئ العبد المحتكر ، إن أرخص الله الأسعار حزن ، وإن أغلاها فرح . ان سمع برخص ساءه ، وإن سمع بغلاء فرح » ! .. ذلك أن « الجالب مرزوق والمحتكر ملعون » (٣) كما قال عليه الصلاة والسلام

مصطلح « اليسار » و « الصراع » :

ومثال سادس - شائع وجيد البرهنة على هذا المعنى الذي نلح على تجليته وتأكيدده ، نطالعُه إذا نحن وقفنا أمام مطلع « اليسار » .

فمن الناس من ينطلق من مقولة : « إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات » إلى الدعوة لاستخدام هذا المصطلح - مصطلح « اليسار » - في الدلالة على التيار الاجتماعي الداعي إلى استخدام (الصراع الطبقي » أداة لتسويد طبقة الملاك ، تمهيداً لإلغاء التمايز الطبقي ، وإقامة المجتمع اللاتبقي ، الذي تلغى فيه سائر ألوان الملكية الخاصة ..

من الناس من يدعو إلى استخدام هذا المصطلح - نى النشأة الغربية - والمضمون الغربي - بدعوى - أنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات » ! .. ومنهم من يحاول « أسلمته » و « أسلمة » مضمونه ، عندما يدعوه « اليسار الإسلامي » ؟ ! .

(١) رواه مسلم وابن ماجة والإمام أحمد .

(٢) تتخذ الاحتكارات في تلك المرحلة عدة أشكال منها " الترسن " الألقى أو الرأسى والذي يتخذ عادة صورة الشركات القابضة ، أو المتعددة الجنسية ، ومنها " الكارنل " القائم على التنسيق والتخطيط - " الاندماج - بين المؤسسات المحتكرة .

(٣) رواه ابن ماجة والدرامى .

أما نحن فاننا نرى ان « المشاحة » واردة وقائمة ، بل وواجبة ، تجاه هذا المصطلح - مصطلح « اليسار - فـ « اليسار » - فى العربية - لغة أمتنا وراثنا وديننا وحضارتنا ، وأداة ابداعنا - انما يعنى اليسر - المقابل للعسر - والغنى - المقابل للفقر والاعسار - (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ، (وأن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) ، ومن ثم فان « أهل اليسار » والاتجاه الفكرى والاجتماعى لأهل اليسار - فى اصطلاح العربية - هم أهل الغنى - لا الفقر - واتجاه اليسر - لا اليأس ؟! .. فكيف تقرر لغتنا على أن يقبل جسمها الاصطلاحى هذا الضد الغريب ، الذى يبلغ فى الاغراب درجة النقيض ؟! ..

ان بعض علمائنا وأئمة عصرنا - مثل الامام عبد الحميد بن باديس (١٣٠٥ - ١٣٥٩ هـ) (١٨٨٧ - ١٩٤٠ م) . كان يدعو لله فيقول : « اللهم اجعلنى فى الدنيا من أهل اليسار ، وفى الآخرة من أهل اليمين » ؟! .. فاليسار هو : غنى الدنيا .. كما أن أهل اليمين هم أهل السعادة ، الذين أقاموا العدل فى الدنيا ، فاستحقوا ان يتناولوا كتاب أعمالهم العادلة باليمين فى يوم الدين .. وذلك هو منطق العربية الحاكم ، والذى لاسبيل إلى الفكاك منه ، بدعوى التعميم لعبارة : « أنه لامشاحة فى الالفاظ والمصطلحات » ..

ثم .. إن للمذهبية الإسلامية فى الفكر الاقتصادى قسما مميزة ، لاتنكر التمايز الاجتماعى فى الأمة إلى طبقات متميزة ، لكنها تشترط تأسيس التمايز على الأسباب والعوامل المشروعة ، وتحديد آفاق لهذا التمايز تحول بينه وبين بلوغ درجة « الاستغناء » الذى يؤدى إلى الاستبداد التابع من سلطان الانفراد بسلطة المال ، فترى هذه المذهبية الاقتصادية الإسلامية فى التعددية الطبقية : الأمر الطبيعى ، وتدعو إلى إبقاء العلاقة بين الطبقات محكومة باطار العدل - أى « التوازن » الاجتماعى - وليس « المساواة » - وذلك حتى تكون علاقاتها هى علاقة التساند والتآزر والاتفاق - كحال أعضاء الجسد الواحد - فى تميزها وفى تكافلها وتساندها - فإذا ما اختل التوازن الاجتماعى ، وحل الظلم الاجتماعى محل العدل الاجتماعى ، فان السبيل الإسلامى لعلاج هذا الخلل الطارئ ، ليس هو « الصراع الطبقي » ، الذى يستهدف فيه ومنه طرف - طبقة - إلغاء الطرف الآخر - الطبقة النقيض - بصراحة بالصراع - لينفرد بالثروة والسلطة فى مجتمع لا طبقى .. ليس هذا هو السبيل الإسلامى ، وإنما السبيل هو « الدفع الاجتماعى » ، الذى يعيد حراك وتحريك المواقع الطبقيّة وامتيان الطبقات من درجة الظلم - الذى يخل فيه التوازن - إلى درجة العدل - الذى هو التجسيد للتوازن الاجتماعى بين الطبقات - وذلك لتظل التعددية قائمة ، وليظل التمايز قائما ، وليظل العدل - الوسط - التوازن - هو الرابط الجامع بين الفرقاء المتميزين فى النموذج الاقتصادى والاجتماعى لمذهبية الإسلام فى هذا الميدان ..

فـ « الصراع » - فى المصطلح القرآنى - يعنى ان يصارع طرف الطرف الآخر ، بهدف أن يصصره ، فيقنيه - « فصري القوم فيها صرعي كأنهم أعجاز نخل خاوية » (١) .. أما « الدفع » ، فهو التحريك لمواقع الأطراف المختلفة من درجة إلى أخرى ، تصحيحا للعلاقة بين أطراف متعددة ، وليس بهدف افناء طرف لآخر كى ينفرد بالميدان والامكانات : « ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » (٢) فالهدف من وراء « الدفع » - هنا - ليس « صرع » العدو وافناءه ، وانما تحريك موقعه من « درجة العداوة » إلى « درجة الولى الحميم » ! ..

فقانون الحركة الاجتماعية ، فى المذهبية الاقتصادية الإسلامية هو « الدفع الاجتماعى » وليس « الصراع الطبقي » « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » (٣) « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوي عزيز » (٤) ..

ففى المضامين أيضا « ترفض » - وليس فقط « تتميز » - المذهبية الاقتصادية الإسلامية - « ترفض » ذلك المحتوى الاجتماعى الذى وضعته المذهبية الغربية فى « وعاء » مصطلح « اليسار » ، ومصطلح « الصراع » الأمر الذى حتم « المشاحة » فى هذين المصطلحين ، ان فى الدلالة اللغوية ، أو المضمون الاجتماعى على حد سواء ! ..

واذا كانت هذه الامثلة - وهى مجرد أمثلة بل إنها قطرة من بحر لجمى - كافية للبرهنة على مشروعية - بل ووجوب - « المشاحة » فى كثير من المصطلحات والألفاظ ، عندما تتميز أو تتباين المذاهب الاعتقادية ، والانساق المعرفية ، والطبائع الحضارية .. فان هذه الحقيقة تقودنا إلى اشارات لا بد منها .. فى هذا المقام - للرسالة الحضارية للقاموس المنشود ، الذى يتعدى عرويته حروف اللغة إلى حيث المضمون « المتميز لحضارة الاسلام » ! ..

إن عاقلا من العقلاء لا ينكر الآثار والبصمات التى أحدثتها المؤثرات الفكرية الغربية فى عقل أمتنا - على امتداد وطن العروبة وعالم الإسلام - خلال القرنين الماضيين ، اللذين هما عمر الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة ، والهيمنة الحضارية الغربية على بلادنا وأمتنا وما مثلها من البلاد والأمم التى طالتها هذه الغزوة وهذه الهيمنة الحضارية ..

وإن عاقلا من العقلاء لا ينكر أن « القاموس » - فى أى فن من الفنون أو علم من العلوم - قد غدا فى واقعنا الفكرى أداة شديدة الفعل والتأثير فى تلوين الفكر والمذهب والرؤية والهوية ، ومن ثم تلوين الاتجاه الحضارى لمن يستخدم هذا القاموس بالفلسفة الحضارية لواقعيه ومنشئيه ..

(٢) فصلت : ٢٤ .

(٤) الحج : ٤٠ .

(١) الحاقة : ٧ .

(٣) البقرة : ٢٥١ .

فالباحث والقارئ الذى يريد معرفة مضمون مصطلح من المصطلحات ، فيمد يده إلى القاموس ، باحثاً عن هذا المضمون ، إنما يزرع فى عقله ووجدانه بذرة فكرية تنمو، فتلون مساحة من عقله ووجدانه بالصبغة الحضارية التى حكمت لون ومذهب مضامين مصطلحات هذا القاموس ..

فإذا كان هذا القاموس - كأغلب قواميس العلوم والفنون فى ثقافتنا المعاصرة - هى بضاعة غربية ، ترجمت وعربت ، أدركنا دور القاموس - فى مكتبتنا المعاصرة - دوره فى احتلال العقل العربى والمسلم ، وفى تلوينه بلون الحضارة الغربية ، وإسهامه فى (تغريب » هذا العقل ، وخاصة فى ميدان العلوم الإنسانية ، التى تتمايز فيها الحضارات ، ومن ثم تتمايز فيها مضامين الكثير من مصطلحات هذه العلوم والفنون - على النحو الذى ضربنا عليه بعض الأمثال - ..

إن الباحث فى الميدان الاقتصادى مثلاً- وكذلك القارئ فى هذا الميدان والذى لا يجد لديه سوى قاموس « غربى » قد ترجم إلى العربية « لابد وأن يرى كل قضايا هذا العلم الاقتصادى ، وتطبيقاته ، بعيون المذهبية الاقتصادية الغربية والتى تتميز عنها المذهبية الاسلامية فى المنطلقات والمعايير والغايات على نحو كبير وأكد ..

كذلك ، فإن هذا الباحث وهذا القارئ ، لن يستطيع فهم تراثنا الاقتصادى - النظرى منه كما صيغ فى كتب الأموال والخراج والكسب والتجارة والأسواق أو الحسبة .. إلخ ... إلخ .. - أو التطبيقى منه ، كما عرفته المسيرة الحضارية لأمتنا .. لن يستطيع هذا الباحث وهذا القارئ فهم تراثنا هذا بواسطة القاموس ذى المنطلقات والمفاهيم الغربية بحال من الأحوال .. فانزال المفاهيم الغربية على المصطلحات الاقتصادية الإسلامية هو لون من « خداع الرؤية » ! يستوى فى « الجهل بالحقيقة » مع « انعدام الرؤية » على نحو كلئى ، من حيث الإقصاء إلى عزل العقل الاقتصادى عن تراثه الحضارى فى هذا الميدان ! ..

وهنا تبرز الرسالة الفكرية والمهمة الحضارية للمصطلح والقاموس .

فهو الأداة الطبيعية لرؤية وفهم وتفسير تراث أمتنا - إن الفكر النظرى منه ، أو فى التطبيقات التى مثلت واقع الأمة وتجربتها بهذا الميدان - فيه المعانى المنضبطة لمصطلحات « الفكر » و « لواقع الحياة » .

وهو السبيل إلى وضع لبنة فى صرح الاستقلال الحضارى لأمتنا عندما يضع وييسر للعقل العربى والمسلم سبيل إدراك ما لحضارتنا من " خصوصية " فى المعانى والمضامين والمفاهيم : فيسهل بذلك فى تحرير العقل من آثار التبعية وأسر التغريب ..

وهو خطوة على طريق طويل هو طريق الاستقلال الحضارى .. الذى هو جوهر الاستقلال ! ..

المنهج العلمى والروح العلمية عند ابن خلدون

د . عماد الدين خليل

هناك مدى قد يبدو شاسعا بين « المنهج العلمى » و « الروح العلمية » فالمنهج إنما هو تقنية عمل فى هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة البشرية للكشف عن حقيقة ما أو مقاربتها تحليلًا وتركيبًا ، وهو بهذا قد يكون مسألة « موضوعية يتحكم فيها قانون تراكم الخبرة ويتلقاها الباحث عن الخارج مضيغًا إليها حينًا ، منفذا مطالبها دونما أى قدر من الإضافة أو التعديل حينًا آخر .. وهذا يبدو أكثر ما يبدو فى العصر الحديث الذى تبلورت عبره الملامح الأساسية لمنهج البحث العلمى بمقاطعة ومراحله جميعا .

أما الروح العلمية فهى أقرب إلى أن تكون أمرا ذاتيا مرتبطا بالباحث نفسه ويصعب - أو يحكم - رؤيته للعالم والظواهر والأشياء ، وهو يتعامل معها بحثًا وكشفًا وتحليلًا وتركيبًا .

لكننا يجب أن نكون حذرين ، فإن هذه الرؤية التى قد تبدو ذاتية ليست منفصلة بالكلية عن الخارج ، عن الموضوع .. وبعبارة أخرى فإن البيئة الحضارية التى ينتمى إليها الباحث ستلعب دورا مؤثرا فى تشكيل روحه العلمية سلبا وإيجابا .

بالنسبة لابن خلدون ، حيث لم يكن منهج البحث العلمى فى التاريخ على وجه الخصوص قد قطع شوطا كبيرا صوب النضج والاكتمال ، تبدو محاولته فى « المقدمة » خطوة جريئة بمقدار ما تضمنه من قدرة على ارتياد آفاق عمل جديدة من أجل صياغة ، أو إضافة ، تقنيات وضوابط منهجية فى هذا الحقل . ولا ريب أن تكون الروح العلمية فى حالة كهذه ذات دور فعال فى صياغة المنهج ، وأن تكون المرتكزات الأساسية للحضارة الإسلامية ذات تأثير لا يقل خطورة .

وهكذا فإن المدى المتباعد بين المنهج والروح سيتقارب ها هنا ، وسيكون الحديث عنهما أو اعتمادهما كمفردتين أمراً متصلا متاخلا بقدر ما يتعلق الأمر بابن خلدون .

ثمة مسألة أخرى يجب التأثير عليها قبل المضى فى الموضوع ..

إن المنهج نفسه ليس طبقة أو دائرة واحدة وإنما هو طبقات ودوائر تتداح من بؤرتها المركزية الحرفية الصرفة باتجاه التأثير بالمعطيات الحضارية ذات الخصوصية ، وتمضى لكى تكون فى مداها الأكثر اتساعا مرادفا للسرعة التى تتولى مهمة تنفيذ مطالب العقيدة على أرضية العالم .

إذا بدأنا من هاهنا فافتنا سنجد القرآن الكريم يعتمد اللفظة للدلالة على هذا المعنى. ابن كثير - مثلا - وهو يتناول الآية الثامنة والاربعين من سورة المائدة ، يفسر قوله تعالى (ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) بالسبيل والسنة أى (الطريقة)، وأن الشرعة هى الشريعة .. أما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل ، والسنن : الطرائق^(١) وفى « صفوة التفسير » أننا جعلنا لكل أمة شريعة وطريقا بينا واضحا خاصا بتلك الأمة . واختلاف المناهج هذا ينصب على الأحكام أما المعتقد فواحد لجميع الناس : توحيد وإيمان بالرسول وجميع الكتب وما تضمنته من المعاد والجزاء^(٢) ، أى لكافة المنتمين للديانات السماوية فى جوهرها الأصل .

ما الذى يقوله المعجم العربى بصدد المفردة ؟

المنهج هو الطريق الواضح البين والجمع نهجات ..

وطرق نهجه أى واضحة كالمنهج والمنهاج ..

وأنهج أى أوضح ، قال يزيد العبدى

ولقد أضاء لك الطريق وأنهجت سبل المكارم والهدى تعدي

أى تعين وتقوى ..

ونهج الطريق أى سلكه ، واستنهج الطريق صار نهجا واضحا بينا ..

وأنهج الطريق إذا وضع واستبان ..

وقلان استنهج طريق فلان إذا سلك مسلكه ..

وطريق ناهجه أى واضحة بيئة ...^(٣)

فالمعرفة - إذن - لا تتجاوز هنا حدودها اللغوية باتجاه المصطلح الأكثر حداثة والذى يدل على حرفية البحث العلمى حيناً ، كما يدل فى مداه الواسع على رؤية جماعه ما ، وبرنامج عملها ، أو شريعته التى تتولى مهمة تحويل مفردات الرؤية إلى واقع معاش .

بما أن هذه الورقات ليست حديثا عن المنهج ، وإنما هى متابعة موجزة للملامح « العلمية الإسلامية » فى منهج ابن خلدون فإن هذا يكفى .. كل ما هناك هو ضرورة أن نضع هذه المسائل فى الحسبان ونحن نتحدث عن الرجل ، فإن المنهج عنده مزيج من التقنيات الحرفية « الموضوعية » التى لعب دورا كبيرا فى إغنائها ، بل فى

(١) تفسير ابن كثير ٨٨٢/٢ (دار الاندلس ، بيروت - ١٩٦٦م)

(٢) محمد علي الصابوني : صفوة التفسير ٢٤٦/١ - ٢٤٧ (الطبعة الرابعة دار القرآن الكريم ، بيروت - ١٩٨١م) .

(٣) محمد مرتضى الزبيدي : تاج العروس ، ١٠٩/٢ - ١١٠ ، دار ليبيا بنغازي - ١٩٦٦م) .

تأسيسها، والروح التي تمثل حصيلة رؤيته المعرفية (الابستمولوجية) .. ثم ، وهذا هو المهم ، رؤيته الإسلامية التي طبعت بصماتها على منهجه وروحه العلمية معا ..

ويما أن المنهج العلمي لابن خلدون في حقول المعرفة عامة ، والتاريخ على وجه الخصوص ، قد قيل فيه كثيرا وكتب كثيرا فان الصفحات التالية ستجاوز هذه المسألة ، قدر الإمكان ، صوب محاولة للكشف ، أو التأكيد ، بعبارة أدق ، على طبيعة الارتباط بين الإسلامية والمنهج في مقدمة ابن خلدون ، وصولا إلى أن العملية التي أخذ بها الرجل ودعا إليها ، لم تكن هبة قادمة من الفراغ ، وهي لم تتشكل في عقل ابن خلدون ابتداء . ولكنها وليدة البيئة الحضارية الإسلامية التي قدر له أن يكون ابنها البار .

وقد يكون غريبا التأكيد على هذه المسألة التي قد تبدو للبعض أمرا بديهيا ، ولكننا إذا تذكرنا عددا من استنتاجات الباحثين والمفكرين المحدثين والمعاصرين بصدد المقدمة، عرفنا أن تأكيدنا كهذا ضروري كنوع من إعادة الأمر إلى نصابه ، بعد إذ جنحت به التحليلات الخاطئة التي لم تقف عند حد إقامة جدار عازل ، أو حفر خندق عميق بين الإسلامية و « المقدمة » في المنهج والمعطيات ، وانما مضت خطوات أكثر تطرفا جعلها « المقدمة » بشكل من الأشكال ، نقيضة للإسلامية . اننا نجد - مثلا - أن احد الباحثين الغربيين وهو دي بوير T.J. de Boer (الهولندي) يذكر « أن الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية » (١) . ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت N.Schmidt الأستاذ بجامعة كورنل بأمريكا إلى أن ابن خلدون « إذا كان يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن ، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن » (٢) . وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسندنك Von Weseonk يقول : ان ابن خلدون « تحرر من أصفاء التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرهما ، وأنه حرر ذهنه - كذلك - من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة » (٣) .

وبهذا سيكون المنهج العلمي لابن خلدون متشكلا في الفراغ وستكون روحه العلمية في حالة انشقاق عن مطالب الرؤية العقيدية للإسلام الذي ينتمى إليه ، وستكون النتيجة

(١) محمد عبدالله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ص ١٧٧ - ١٧٨ (الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة - ١٩٦٥م) عن كتاب Geschichthe der philosophe in Islam للباحث المذكور .

(٢) عنان : ابن خلدون ص ١٩٠ عن :

Ibn khaldon, Historian, Sociologist and Philosopher

(٣) عنان : نفسه ص ٢٨١ عن :

Ibn khaldon : Ein Arabischer julturhistoriker des 14 Jahrhunderts

النهائية أن « العلمية » لاصلة لها « بالإسلامية » بل قد تكون في حالة اضطراع معها ، وقد يقود هذا إلى تكرار الصورة المحزنة للصراع بين العلم والدين ، وإلى أن يضوع ابن خلدون في قائمة واحدة مع برونو ونيكوس وغاليليه ، وإلى جعل الحضارة الإسلامية وجها آخر للحضارة النصرانية بقدر ما يتعلق الأمر بطبيعة الارتباط بين العلم والإيمان !

بل إن التحليل المادي للتاريخ يمضى خطوة أبعد فيحاول أن يصور منهج ابن خلدون كما لو كان منهجا جدليا ، ومعطياته كما لو أنها وليدة رؤية للعالم والظواهر والأشياء لاعلاقة لها بالإسلامية من قريب أو بعيد ، بل هي نقيضة لها من أول الرحلة حتى منتهاها .

إننا نقرأ على سبيل المثال - واحدة من المحاولات الأكثر حداثة في هذا السياق : « في عملية الفكر الخلدوني » ^(١) ونجد الناشر يلخص المحاولة بالاستنتاج التالي أن « ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن ، في أنه حرر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني ، بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي فأحل ضرورة العمران محل الله - أو مايشبهه - في تفسير الظواهرات جميعا - فاستبدل التأويل بالتفسير ، فكان التفسير بالضرورة ماديا - وكان علميا من حيث هو مادي ، دون أن يعنى هذا رفضا للدين أو الشرع ومبادئه ، فالشرع شئ والتاريخ - أو العمران - شئ آخر ، وليس هذا ذلك ، ولذاك هذا . ولئن دخل الشرع ، أو الدين ، في حقل العمران ، أو التاريخ ، كما هو واقع الأمر في المقدمة ، فكأمر عمراني ، أو تاريخي مادي ، لا كأمر غيبي أو الهى . وينظر فيه حينئذ بعين العمران وقوانينه ، لابعين الدين ومبادئه ، أو بعين الشرع وأحكامه . فلمسائل الشرع منطقها ولمسائل العمران والتاريخ منطقها . ولايصح ، في المعرفة ، الخلط بين المنطقين » ^(٢) .

والمسألة في أساسها ليست لعبة لجر الحيل بين الإسلاميين والطرف الآخر ، نصرانيا كان أم علمانيا أم ماديا ، ولكنها محاولة للإضاعة يتبين من خلالها الموقع الذي وقف عليه ابن خلدون والدائرة التي تحرك في إطارها .

وفي حالة كهذه فإن تفنيد حجج الآخرين ستيضمن - ابتداء - موافقة على الدخول في اللعبة . ومن أجل ألا نمسك بالحبل من طرفه الآخر لكي نجر إلينا ابن خلدون بطريقة معتسفة ، فإن علينا أن نتابع بعض الملامح المنهجية والموضوعية في معطياته لكي نعرف الأرضية التي نشط عليها ، دونما حاجة لاقتناع الآخرين ، أو ارغامهم - بقوة الشد - على إعادة الفكر الخلدوني إلينا .

(١) مهدي عامل (الطبعة الثانية ، دار الفارابي ، بيروت - ١٩٨٦م) .

(٢) من تطبيق الناشر علي غلاف المرجع السابق .

والمدى واسع ، وما قاله ابن خلدون فى هذا السياق أوسع بكثير من أن تتحملة صفحات بحث كهذا . ولذا سيكون الإيجاز أمرا لامفر منه وستتحرك المقاطع التالية على محاور أساسية ثلاثة فحسب فى الفكر الخلدونى من بين محاور عديدة أخرى ، مواثرة على عملية الرجل ، وعلى ارتباط هذه العملية بمنظورة الإسلامى الأصيل : النشاط المعرفى ، الرؤية التربوية وحركة التاريخ .

أولا : النشاط المعرفى

فى حديث ابن خلدون عن طبيعة النشاط المعرفى ، وضوابطه ، لا يكتفى أن نقول بأنه كان يملك « روحا علميا » ولكن أن نضيف إلى هذا صفة « الإسلامية » التى كانت تشكل هذه الروح وترسم ملامحها .

يتحدث فى مقدمة له بعنوان « الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب » عن الفكر بما أنه الخصيصة التى تميز الإنسان عن سائر الحيوانات وتمكنه من أداء دوره العمرانى فى العالم كخليفة عن الله سبحانه فيه .. وهو هنا يشير إلى ثلاثة أنماط من النشاط العقلى الذى يمارسه الإنسان وي طرح فى هذا المجال - كما فعل فى مجالات أخرى من الباب السادس - جوانب عديدة من نصوره لنظرية المعرفة ، ولايكاد وهو يتوغل فى الموضوع أن يفارق طريقته التى اعتادها : الإحساس الدائم بالحضور الإلهى المستمر فى التاريخ ، واستشهاد بآيات من كتاب الله ، وهما أمران لهما دلالتهما على عمق الحس والرؤية الدينية لدى ابن خلدون « قد بينا أن الإنسان من جنس الحيوانات وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذى جعل له ، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزى ، أو يقضى به العلم بالأراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي ، أو يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه ، ويبدأ من التمييز ، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة ، معدود من الحيوانات ، لاحق بمدته فى التكوين من النطفة والعقلة والمضغة ، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل له الله فى مدارك الحس والأفئدة التى هى الفكر . قال تعالى فى الامتنان علينا ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾ (١) فهو فى الحالة الأولى قبل التمييز هوى فقط لجهله بجميع المعارف ، ثم تستكمل صورته بالعلم الذى يكتسبه بالآلة فتكتمل ذاته الإنسانية فى وجودها .

وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحي الى نبيه ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٢) ، أى أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلًا له ، بعد أن علقه ومضغة ، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما

(١) سورة النمل آية ٧٨

(٢) سورة العلق الآيات ١ - ٥ .

هو عليه من الجهل الذاتى والعلم الكسبى ، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده وهى الإنسانية وحالتها الفطرية والمكتسبة فى أول التنزيل ومبدأ الوحي وكان الله عليما حكيما « (١) .

بصدد الفلسفة كطريقة للمعرفة يتحدد موقف ابن خلدون المرتبط برؤيته الدينية الواضحة تحت هذا العنوان « فصل فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » وهو يرد فى الباب السادس من مقدمته والذى يتناول فيه « العلوم وأصنافها » (٢) حيث يقوده تحليله العميق إلى القول بتعارض الفلسفة والدين . وهو موقف إسلامى ذكر مقنع يصدر عن فهم دقيق للعلاقات المتبادلة بين العقل والشرع ، وبين العقل والعالم ، لولا أن ابن خلدون أخطأ العنوان ، أو أن العنوان أخطأ الرجل ، فجاء بهذه الصيغة التعميمية ، و (التعميم) هو إحدى ثغرات « المقدمة » .

« إبطال الفلسفة » وللوهلة الأولى يبدو أنه يرفض الفلسفة بانماطها وحقوقها واختصاصاتها جميعا ، ولما كانت هناك أنماط شتى من الفلسفة : كفلسفة الأخلاق ، فلسفة الجمال ، فلسفة الفن ، وفلسفة التاريخ .. إلى آخره .. وكان هو نفسه فيلسوفا على هذا المستوى الأخير ، وإن لم يكن مصطلح (فلسفة التاريخ) قد برز بعد وتبلور .. تيدى لنا كيف أن الرجل يناقض نفسه بنفسه ، وكيف يعلن عن إبطاله للفلسفة وفيها من الفروع ما هو ضرورى جدا للتقدم الجاد فى حقول المعرفة ، وفهم الارتباطات الشاملة بين الحقائق والظواهر التى تتضمنها هذه الحقول .

لكننا بتجاوز العنوان يتبين لنا ، بمجرد اجتياز الأسطر الأولى ، أن الرجل لا يقول بإبطال عموم الفلسفة ، وإنما نوع واحد منها فقط هو المسمى بفلسفة الالهيات أو ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ، بما أن العقل البشرى ، والأدوات الحسية التى يعتمد عليها ، غير قادرين على سبر أغوار هذا العالم الذى يتحتم - على ذلك - أن يبقى فى دائرة اختصاص الشرائع الفوقية الموحى بها من الله الذى لا يخفى عليه شئ فى الأرض ولا فى السماء والذى أحاط - سبحانه - بكل شئ علما .

وطالما تجاوز العقل وأدواته الحسية حدود اختصاصاتها المعقولة حيثما انتهى بهما المطاف إلى الضياع ، وحيثما مورس نوع من التبذير فى الطاقات البشرية التى كان أخرى بها أن تنجى للعمل فيما هو أقرب إليها وأجدى عليها ، وأن تترك ما وراء العيان لأصحابه الحقيقيين ، فتسلم وتعرف كيف تضع خطأها ، مستمدة الضوء فى تلك الدائرة اللامتناهية من مصادر أخرى تفوق العقل والحواس قدرة على رؤية ما يجرى هناك .

(١) مقدمة ابن خلدون ٩٨٢/٦ - ٩٨٤ (الطبعة الثانية ، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربى ، القاهرة - ١٩٦٥م)

(٢) المقدمة ١١٩٩/٦ - ١٢٠٧.

إن ابن خلدون يذكرنا ، بموقفه الملتزم هذا ، بالغزالي ، الذى كان فيلسوفا هو الآخر ، ولكنه سدد ضربات قاسية للفلسفة بمعناها الميتافيزيقى هذا فى كتابه (تهافت الفلاسفة) على وجه الخصوص ، وبنكنا - فى الجبه الأخرى - بجهود حشد كبير من الفلاسفة المسلمين : الكندى ، الفارابى ، ابن سينا .. إلى آخره ، كانوا أشبه بظلال الفلاسفة اليونان ، أفتوا أعمارهم فى هذا الحقل وكتبوا كثيرا فى الالهيات ، واجهدوا عقولهم فى تحليل معطيات ما وراء الطبيعة بحثا عن العلة والمعلول و واجب الوجود ومتناهى الأول ، ولم يصلوا - فى نهاية الأمر - إلا إلى تعميمات وإشارات معقدة غامضة . صحيح أنها فى معظمها أكدت التوجه صوب الله الواحد سبحانه ، إلا أنها استنزفت من قدرات العقل البشرى جهدا أكبر بكثير من النتائج التى بلغت لأنه ضرب فى ما ليس من السهولة بمكان الوصول إلى مرافئه وشواطئه فى وقت كانت الشرائع الموحى بها من الله سبحانه قد حسمته بوضوح ، وأعجاز بالغين ، ولأن جهدا كهذا كان أحرى أن يبذل فيما هو أجدى على الانسان والعمران البشرى فى تقدمه ورفقيه .

وما لنا ألا نرجع إلى ابن خلدون نفسه فكى نرى ما الذى يريد أن يقوله ، « هذا الفصل وما بعده ^(١) مهم لأن هذه العلوم عارضة فى العمران كثيرة فى المدن ، وضررها فى الدين كثير ، فوجب أن يصرح بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها ، وذلك أن نوعا من عقلاء النوع الانسانى زعموا ان الوجود كله ، الحسى منه وما وراء الحى ، تدرك نواته وأحواله بأسبابه وعللها بالانظار الفكرية والأقيسة العقلية ، وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر أى العقل ، لا من جهة السمع أى النقل عن الشرائع الموحى بها من الله سبحانه فانها بعض من مدارك العقل .

وهؤلاء يسمون فلاسفة ، جمع فيلسوف ، وهو باللسان اليونانى محب الحكمة . فبحثوا عن ذاك وشمروا له ووضعوا قانونا يهتدى به العقل فى نظرة إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق « ويعد ان يعرف المنطق يقول » .. ثم يزعمون أن السعادة فى إدراك الموجودات كلها ، ما فى الحس وما وراء الحس ، بهذا النظر وتلك البراهين » ^(٢)

فهو إذن يرفض ما يريده هؤلاء الفلاسفة من تحكيم كلى للعقل فى مسائل الحس وما وراء الحس ، ومن اخضاعه - حتى - للعقائد الإيمانية التى تند عن دائرة المعقول والمحسوس ، ويرى فى ذلك ضررا كبيرا يلحق بالدين ، لأن هذا الموقف هو فى نهاية التحليل تجاوز للاختصاص الذى اختصت به طاقات الإنسان وقدراته . وهذا التجاوز سيكون على حساب المعطيات الدينية التى وان جاءت فى كثير من جوانبها مساوقة

(١) ابطال صناعة النجوم : المقدمة ٦/١٢٠٧ - ١٢١٥ .

(٢) المقدمة ٦/١١٩٩ - ١٢٠١ .

لبداهات العقل والحس السليمين ، إلا أنها بصدورها عن مصدر هو أكبر بكثير في رؤيته من العقل والحس ، وأكثر شمولية وموضوعية واستشراقا ، مجالا يقبل القياس يجعلها لا تخضع للحصر الحسى أو العقلى ، والا كانت النتائج التى سنصل اما خاطئة من الأساس ، أو أنها - على أقل تقدير - ستجعل العقل فوق الدين ، وستفقد الأخير بالتالى الزاماته الفوقية وأبعاده الغيبية ، وتجعله فى نهاية الأمر لعبة يتلهى بها الفلاسفة فى ضوء معطيات عقولهم النسبية نون أن يحاول أحدهم يوما التزام مقولاتها .. وحاشا للدين من هذا التاريخ

بل يحدث ما هو أبعد من ذلك : رفض لشريعة الله الموحى بها إلى انبيائه (عليهم السلام) واتباع للشرائع التى يسنها العقل البشرى ، ابتكار طريف لعنى النعيم والعذاب لم يقل به دين من الأديان . وهذا مايصل اليه ابن خلدون من خلال تحليله لطرائق هؤلاء الفلاسفة فى التدرج من الحس إلى ما وراء الحس ، وفى الحكم على مجريات السماء البعيدة استنادا إلى ما يلحظونه فى الأرض القريبة .. يقول « وحاصل مداركهم فى الوجود على الجملة ، وما آلت اليه ، وهو الذى فرعوا عليه قضايا انظارهم ، انهم عثروا أولا على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس ، ثم ترقى ادراكهم فقضوا على الجسم العالى السماوى بنحو من القضاء على الذات الإنسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان . ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الأحاد وهى العشر ، تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ^(١) ويزعمون ان السعادة فى إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخليقها بالفضائل ، وإن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها ، واجتنابه للمذموم بفطرته له ، وإن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة ، وإن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى . وهذا عندهم هو النعيم والعذاب فى الآخرة .. إلى خبط لهم فى تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم » ^(٢).

فلا معنى لنزول الأديان اذن ، ولا حاجة لاتصال الوحي ببني آدم عن طريق رسل الله سبحانه ، مادام أن مجموعة الفلاسفة ، قادرة بمنهجها الذى يبدأ من الأسفل ويصعد إلى الأعلى ، على منح الإنسان الدين الذى يسعده ويبهجه !! وهكذا يتبدى لنا الضرر الذى حذر منه ابن خلدون فى بداية فصله هذا .

إننا هنا قبالة منهج مقلوب : أن نصل الى الدين السماوى من خلال الأرض السفلية ، وأن نحظى بنعيم الكلى الخالد من خلال رؤية المحدود الفانى ، وفضلا عن

(١) يشير بذلك الى نظرية العقول عند الفارابى وبقية فلاسفة المسلمين ، انظر بالتفصيل الهامش رقم ١٢٢٢ المقدمة ص ٩٨٠ .

(٢) المقدمة ١٢٠١/٦ .

ذلك ، فإن هذا الجهد المقلوب ، المستنزف من العقول البشرية طاقات كبيرة وهى تعمل غير حقلها ، كان أحرى أن تبذل فى مجال تنمية العمران فى العالم من خلال فهم هذا العالم القريب ومحاولة كشف سننه والسيطرة عليها وتسخيرها لصالح الإنسان فيما هو من اختصاص العقل والحس البشريين .

أما المنهج الدينى فهو على العكس من ذلك ، يجعلنا نعتد منهاجا يقف دائما فى وضعه الصحيح : إن السماء هى التى تمنح الأرض الهدى الذى تسير فيه إلى غايتها ، والله سبحانه ، الذى هو أدرى بخلقه ، هو الذى يبعث بوحىه الأمين ، بين الحين والحين ، ينقله الأنبياء الكرام إلى أجيال البشرية حقبة فى إثر حقبة حتى خاتم الأنبياء عليهم السلام ، وهكذا فإن الكلى هو الذى يقود المحدود ، وإن الخالد هو الذى يحدو الفانى ، مادام عالم السماء ، عالم ما وراء الحس والإدراكات العقلية النسبية ، يند عن طاقة الإنسان وسعيه فيه ليعنو أن يكون سعيًا ظنيا ، فأحرى بالعقل والحس البشريين أن يتجها للعمل فى قلب العالم ، فى دراسة مادته وفهم علاقاته وإدراك سننه . وحينذاك سيعرف الإنسان ، ليس فقط الطرائق التى تمكنه من إعمار العالم كخليفة عن الله فيه ، وإنما سيزداد إيمانا بالله والتزاما بوحىه الأمين من خلال إدراكه للحكمة المقصودة فى خلق هذا العالم ، والتناسق المعجز فى وظائفه وتركيبه ، وهكذا فبينما ينتهى الأمر بالفلسفة إلى أن تقف نقیضا للعلم الفعال ، وأدواته عقلا وحواسا ينتهى الدين إلى تأكيد لهذا العلم وتنشيط لأدواته .

وبعد أن يشير ابن خلدون إلى أن أمام هذه الفلسفة الذى استوفى مسائلها هو أرسطو المسمى بالمعلم الأول ، يلتفت التفاته ذكية بقول « .. ثم كان من بعده فى الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأية حذو النعل ، إلا فى التعليل ، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى ، تصفحها كثير من أهل الملة ، وأخذ من مذاهبهم من ضله الله من منتحلى العلوم (الفلسفية) وجادلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبونصر الفارابى وأبو على بن سينا .. وغيرهم » (١) .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الاختلافات فإن فلاسفة المسلمين الأول ما كانوا باكثر من ظلال لأسلافهم اليونان ، اتبعوا رؤيتهم فى الفلسفة «حذو النعل بالنعل» !

يأخذ ابن خلدون بعد ذلك بمناقشة وجهات هؤلاء الفلاسفة وتفنيدها ما يستحق منها التفنيده ، فيما لا مجال لاستعراض تفاصيله (٢) ، ويختم مناقشته هذه بقوله « فهذا العلم كما رأيت غير واف بمقاصدهم التى حوموا عليها ، مع ما فيه من مخالفة الشرائع

(١) نفسه .

(٢) انظر المقدمة ١٢٠٢/٨ .

وظواهرها » ثم يشير إلى الثمرة الوحيدة التى نحظى بها من شجرة الفلسفة هذه تلك هى شحذ الذهن البشرى وتمكينه من ترتيب الأدلة المنطقية وسوق البراهين على ما يسعى إلى إثباته . وهذا يدل على انفساح صدر ابن خلدون لكل علم بشرى وملاحظة سلبياته وإيجابياته على والسواء ، فى محاولة منه أن يأخذ الحكمة من أى وعاء خرجت كما علمه الرسول صلى الله عليه وسلم أن يكون ، « وأما مضارها - أى الفلسفة - فهى ما علمت . فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكن احد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها . » (١) وأما الذين يختارون أن يتحصنوا - ألا - بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام ، فلم أن يبحروا حيث يشاؤون ، وأن يسبروا غور الفلسفة أيا كانت ، فإنهم سوف يصلون شاطئ الأمان وقد ازدادوا إيمانا و يقينا .

إلا أن ابن خلدون يحبذ « الإعراض عن النظر فيها إذ هو من المسلم ما لا يعنيه » فإن هذه المسائل « لاتهمنا فى ديننا ولا فى معاشنا فوجب علينا تركها » . (٢)

فكأنه ، انطلاقا من موقف الإسلام بنفسه ، يريد أن يحفظ على العقل البشرى طاقته الفعالة فلا تستنزف فيما هو غير مجد ، ولاتعمل إلا فيما يعود على الإنسان المسلم بالخير فى دينه ومعاشه ، أى أن ينصب جهدها فى صميم العالم ، لا فيما وراء العالم حيث اختصاص الأديان .

ومن زاوية الرؤية الدينية المتسلحة بالعقل ، نفسها ، يدعو ابن خلدون إلى إبطال خرافة التنجيم ، تماما كما دعا إلى إبطال خرافة فلسفة الإلهيات وما وراء الطبيعة .. كلاتهما خرافة ، بما انهما تقودان العقل البشرى إلى مساحة الكون غير المنظور ، بما لم يهيا له أساسا . والخرافة ، بمعنى ما ، هى أن تتحرك إلى أهدافنا بدون الوسائل المنطقية التى تبلغنا تلك الأهداف . وإذا كانت الممارسة الفلسفية لما وراء الطبيعة تغطى على عبثها ولا عقلانيتها بنوع من المنهجية المدعاة ، وبحشد أسلوبها فى العلم ما أنزلت معطيات العقل والمنطق ويداها بها من سلطان « .. فهذه الصناعة - يقول ابن خلدون: يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات فى عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها فى المولدات العنصرية مفردة ومجموعة ، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ماسيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية .. » (٣) إلى آخر هذا الغناء .

(١) نفسه ١٢٠٧/٦

(٢) نفسه ١٢٠٢/٦

(٣) نفسه ١٢٠٧/٦

وهو ينفي أن يكون الأنبياء عليهم السلام قد مارسوا هذا المنهج الخاطئ وحاشاهم .. ذهب ضعفاء - من أصحاب التنجيم - إلى أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها كانت بالوحى ، وهو رأى قائل (خاطئ ضعيف) وقد كفونا مؤونة إبطاله .. ومن أوضح الأدلة فيه أن نعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أبعد الناس عن الصنائع ، وأنهم لا يتعرضون للإخبار عن الغيب ، إلا أن يكون عن الله ، فكيف يدعون استنباطه بالصناعة ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق ؟ ^(١) .

وبعد أن يستعرض ابن خلدون مقولات بطليموس وتلامذته فى هذا الميدان ، يتقدم لتنفيذها بجميع عقلية بينه ويصل إلى القول بأن « تأثير الكواكب فيما تحتها باطل ، إذ قد تبين فى باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله ، بطريق استدلالى كما رأيته ، واحتج له أهل علم الكلام بما هو غنى عن البيان من أن إسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية ، والعقل متهم على ما يقضى به فيما يظهر بادئ الرأى من التأثير ، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف ، والقدرة الإلهية رابطة بينها كما ربطت جميع الكائنات علوا وسفلا ، سيما والشرع يرد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى ويبدأ مما سوى ذلك . والنبوات أيضا منكورة لشأن النجوم وتأثيراتها واستقراء الشرعيات شاهد بذلك مثل قوله (صلى الله عليه وسلم) (إن الشمس والقمر لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته) .. فقد بان لك بطلان هذه الصناعة عن طريق الشرع ، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل ، لما لها من المضار فى العمران الإنسانى لما تبعث فى عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق فى أحكامها فى بعض الأحيان اتفاقا لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق . فليلهج بذلك من لا معرفة له ويظن أطراد الصدق فى سائر أحكامها ، وليس كذلك ، فيقع فى رد الأشياء إلى غير خالقها .. » . ثم يبين أن حظر الشريعة لهذا العبث المدعو عاما ، دفع أصحابه إلى ممارسته بمعزل عن الجمهور ، وتستترهم على الناس لئلا لا ينكشف أمرهم وهذا مما زاده الغازا وتعقيدا. ^(٢)

ومن المنطلق نفسه يرفض ابن خلدون الكيمياء ، لابعفهومها التجريبي المختبرى الذى عرفته بمرور الوقت ، ولكن بمفهومها السحرى القديم القائم على الدجل والخرافة والذى كن يطمح بتحويل المعادن الرخيصة إلى ثمينة بأساليب سحرية ملفزة لاتقل سخفا فى تعاملها مع حقائق الطبيعة والكون من الميتافيزيقا أو التنجيم . ^(٣)

إن ابن خلدون فى دعوته الجادة إلى إبطال تلك الفنون الثلاثة - ولا أقول علوما - الميتافيزيقا والتنجيم والكيمياء السحرية ، بقدر ما ينطلق من رؤية دينية واضحة

(١) نفسه ١٢٠٧/٦ - ١٢٠٨ .

(٢) نفسه ١٢٠٨/٦ - ١٢١٢ .

(٣) عماد الدين خليل : ابن خلدون إسلاميا ص ١٢٥ - ١٣٦ (المکتب الإسلامى بیروت - ١٩٨٣م) .

وعميقة، تستمد من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، بقدر ما يؤكد مدى احترامه للعقل البشرى ، وإنه يرفضه هذه الفنون لايقف بمواجهة العقل والروح العلمية وإنما معهما ، وتلك هى طبيعة الرؤية الدينية كما يمنحنا إياها كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام . (١)

ثانيا : الرؤية التربوية

التربية بايجاز شديد ، عمل دينامى يستهدف صقل وتنمية قدرات الإنسان العقلية والروحية والجسدية والوجدانية ، وبما أن الإنسان - بإيجاز أيضا - هو صانع الحضارة ، فإن التربية - بالضرورة - تغدو صيغة عمل حضارى يحمل قدرا كبيرا من الأهمية .

وابن خلدون هو واحد من المفكرين الرواد الذين أولوا المسألة الحضارية أهمية بالغة، وتجاوزوا المنظور التسطيحي لقراءة التاريخ البشرى صوب التوغل عمقا لفهم أبعاد معطياته الحضارية ، والقواتين التى تحكمها ، بدءا وصيرورة ونموا وفناء .. وليس من قبيل الصدفة - إذن - ولا لمجرد استكمال الحديث عن كل موضوع وفق نزعة موضوعية فضفاضة ، كما كان يفعل الكثير من الكتاب قبله ، أو بعده ، ليس من هذا القبيل تلك المساحات الواسعة التى يمنحها الرجل للمسألة التربوية فى العديد من شعبها واهتماماتها وأنشطتها ، مادام أن العمل التربوى سعى متواصل فى صميم النشاط الحضارى للجماعة البشرية .

وهو يمنحنا تحليلات طيبة ، وعلى قدر من النضج ، بالمقارنة مع المعطيات التربوية الحديثة : عن القيم والأهداف ، ومحتوى التعليم وطرائقه وأساليبه ، والمعلم والمتعلم ، كما أنه يقف طويلا عند « نظرية المعرفة » ذات الارتباط الوثيق بالتربية ، ويقدم - فى الوقت نفسه - رؤية للإنسان من خلال نظرة التربية الإسلامية إليه .

وبما أن الرجل هو ابن بيئته الإسلامية لحما ودما وفكرا ، فإن معطياته التربوية كانت تتشكل بالضرورة من مادة هذه البيئة وتتداخل مع نسيجها .

بعبارة أخرى ، أنه يتحدث عن التربية الإسلامية على وجه الخصوص ، لاعتنا أية تربية أخرى وضعية أو غير وضعية ، كما حاول ويحاول بعض الباحثين ، منذ أواخر القرن الماضى وعبر القرن الأخير ، أن يذهبوا - كما رأينا - ليس على مستوى التربية فحسب ، بل على كافة المستويات المعرفية التى تتضمنها المقدمة .

وتتوزع المادة على مدى المقدمة ، وتنتشر فى أبوابها الستة لكنها تتكاثف هنا وتقل هناك ، وفقا لطبيعة الباب ، أو الفصل الذى يتحدث عنه « موضوعه » ما قد ترتبط بالمنظور التربوى بشكل مباشر أو غير مباشر ، وقد لا ترتبط به أساسا .

(١) نفسه من ١٢٦ - ١٢٧ .

يصدر ابن خلدون في نظريته للإنسان ، والتعامل التربوي معه بالتالى عن رؤية إسلامية واضحة تضع هذا الكائن المتفرد في مكانه الحق من العالم .

وهو يؤكد ، ويعيد تأكيده المرة تلو المرة ، على تمييز الإنسان بالفكر الذى وهبه الله إياه ، متجاوزا النظرة التجزيئية للإنسان ، متعاملا معه بمكونه كافة : العقل والروح والوجدان والحس والغرائز والجسد ، دونما عزل أو نفى أو فصل أو تقطيع ، الإنسان كما خلقه الله سبحانه وكما أراد له أن يكون .. كما يؤكد حتمية النبوات التى أعان الله الإنسان بها على اكتشاف الطريق ، وعلى استخلافه العمرانى فى العالم ، وتسخير العالم ، بطاقته وسننه ، ولهذا المخلوق المستخلف عن الله فى الأرض ، لكى يقدر على مواصلة مهمته فى التقدم والتحضر والاعمار . (١)

هذه هى الخطوط الأساسية ، أو مراكز الثقل الخمسة التى تميز التصور الإسلامى للإنسان ، عن سائر المذاهب والتصورات ، والتى تنبثق عنها بالضرورة طبيعة التربية التى يتحتم اعتمادها لتنمية قدرات هذا الكائن وتمكينه من أداء مهمته فى الأرض ، كما تنبثق عنها ملامح وأسس نظرية للمعرفة تتميز هى الأخرى عن سائر النظريات الوضعية ، باتساع مداها وتجاوزه لظواهر الأشياء صوب عالم الباطن والغيب .

ويحمل التعليم قيمته الأساسية فى مقدمة ابن خلدون من حيث أنه ضرورة من ضرورات الاجتماع البشرى ، وأداة لا بد منها لتمكين الجماعة من التحقيق بالعيش والرفاهية من خلال الخبرات والصنائع التى تنالها بالتعليم . بل أن الأمر ليتجاوز هذا كله فيغدو التعليم ضرورة لقبول ما جاء له الأنبياء عليهم السلام والانتماء لدعواتهم . فمن خلال نظرة إسلامية شمولية يطل بها ابن خلدون على قيمة التعليم فيجدها تمتد لكى تشمل الأرض والسماء ، الدنيا والآخرة على السواء . وتلك هى بحق واحدة من أهم ملامح التربية الإسلامية ، بل أهمها على الإطلاق . (٢)

ويقف ابن خلدون طويلا عند قيمة العمل - الذى يبرمج له وتؤكد الممارسة التربوية التعليمية - ويراه ضرورة من ضرورات العمران ، ثم هو كعادته يعالجه من زاوية رؤياه الإسلامية ويبلغ به الأمر القول بأن قيمة الأشياء إنما تقاس بمقدار ما بذل فيها من عمل ، وهو يربط - كذلك - بين مبدأ التسخير الذى يعرض له كتاب الله فيما أُلحنا إليه قبل قليل ، وبين العمل المحتوم للإفادة مما سخره الله للإنسان فى هذا العالم ، وحيثما تلقفتنا وجدنا الرجل يولى العمل قيمة كبرى كواحد من الوسائل الأساسية

(١) عماد الدين خليل : الرؤية فى مقدمة ابن خلدون ، كتاب (من أعلام التربية العربية الإسلامية) المجلد الرابع ص

١٢٨ (مكتب التربوي العربي لدول الخليج ، الرياض - ١٤٨٩ م)

(٢) نفسه ١٣١/٤ - ١٣٢ .

لتحقيق مهمة الانسان فى الأرض واستخلافه العمرانى فى العالم على عين الله وهدى أنبيائه عليهم السلام .^(١)

حتى إذا ما بلغنا المسائل المباشرة الأكثر ارتباطا بالعملية التربوية التعليمية وجدنا ابن خلدون يقدم مادة طيبة ، ويقف وقفات قد تطول وقد تقصر عند هذه المسألة أو تلك من مسائل التربية والتعليم .

إنه يرى حتمية وجود « المعلم » كطرف أساسى فى هذه العملية ، سواء استهدفت تخريج العلماء أم الصناع .^(٢) ليس المعلم فحسب ولكنه المعلم الجيد هو المطلوب لتحقيق النتيجة الأفضل . ونجد ابن خلدون يركز المسألة بمبدأ واضح بسيط ولكنه ضرورى ، إنه « على قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون المتعلم » وهكذا يحتل المعلم مكانه المناسب .

والمهنة التى يمارسها المعلم ليست ارتجالا كيفيا ، ولا عمل مستقلا بذاته لايحتاج إلى عوامل مساعدة ، إنها برنامج مرسوم يتدرج من البسيط إلى المركب ، ومن الضرورى إلى الكمال ، وهذا يحتاج إلى زمن ، ولايستكمل أسبابه إلا بعد تقدم الجماعة خطوات واسعة فى تحضرها .^(٣) ثم إن مهمة المعلم لا تنحصر فى تعليم هذا الجانب أو ذاك فحسب من أمور المعرفة ، بل تمتد لى تشمل الجوانب كافة ، أى ما هو علمى وما هو عملى فى الوقت نفسه .^(٤)

وهو يعتبر التعليم من « جملة الصنائع » باعتباره فنا لا بد من الإلمام بأصوله وقواعده لى يتمكن المعلم الذى يمارسه من تأدية مهمته على الوجه المطلوب .^(٥) إنه يؤكد « مهنية » المعلم وأن ما يمارسه ليس مجرد علم فحسب ، وإنما هو « منهج » للتوصليل يختلف فيه هذا المعلم عن ذلك ، ويتباين فيه هذا الجيل من المعلمين عن ذلك.^(٦)

وابن خلدون يعرف كيف يربط بين ما يبلغه فن التعليم من مستوى وبين البيئة الحضارية التى نشط فيها . فالعلاقة بينهما طردية ، وحيثما بلغت جماعة ما شأوا تقدما فى المضمار الحضرى حيثما تقدم معها فن التعليم ونفق سوقه .^(٧) أنه يجد فرصته للحدق والاكتمال فى البيئة المتحضرة بسبب ما تتيحه من مجالات أوسع

(١) نفسه ١٣٣/٤ .

(٢) المقدمة ٩٢٢/٣ .

(٣) نفسه ٩٢٣/٣ - ٩٢٤

(٤) نفسه ٩٢٤/٣

(٥) نفسه ٩٨٥/٣ .

(٦) نفسه ٩٨٥/٣ - ٩٨٦

(٧) نفسه ٩٨٦/٣ - وانظر المصدر نفسه ٩٨٦/٣ - ٩٨٧ .

للمناظرة والجدل والحوار فى مناحى العلوم ، وتسمح به من الاحتكاك والاتصال والأخذ والعطاء بين الطرائق والمناهج هنالك حيث يتألق المعلم الممتاز وحيث يجد طلبة العلم مبتغاهم فيمن يعرف كيف يوصل إليهم المعرفة التى يطلبونها . (١)

والتعليم ليس تحفيظا ، كما أن التعلم ليس حفظا وإنما هو على جانبيه أعمال للقدرات العقلية وكسب للزمن من رجل يتمكن من المعرفة فى هذا الحقل أو ذاك . (٢)
ان غياب المعلم الجيد يحرم الطلبة من الفرص المواتية للتعلم ، كما يحرم الجماعات من كسب عامل الزمن فى الصراع من أجل المعرفة . (٣)

وإذا كان ابن خلدون - فيما سبق - يقف عند حدود العلاقة بين درجة التحضر عموما ومستوى التعليم والتعلم ، فإنه لا ينسى أن يشير إلى بعض المفردات (المساعدة) التى تعين على تحسين العملية التعليمية والتربوية عموما . منها - بطبيعة الحال - الإكثار من بناء المؤسسات التعليمية من مدرسة وزاوية ومسجد ورياط ، ومنها وقف الأوقاف المظلة على هذه المؤسسات من أجل أن تسير العملية بنجاح ، ويجد المعلم والمتعلم فرصته لتجاوز الانهماك بالضرورات فيتحرر منها ، بالضمان المعاشى الأكيد ، لكى يتفرغ لما هو بصدده : ذاك لمهنته وهذا لمهمته . فحيثما كثرت الأوقاف والضمانات وعظمت الفلات والفوائد ، حيثما كثر طالب العلم ومعلمه وأحسنوا مهمتهم « ونفقت أسواق العلوم وزخرت بحارها » . (٤)

وبما أن التعليم يعنى توصيل الحقائق المعرفية بين طرفين ، فإن ابن خلدون يقف بعض الوقت عند نوعين من صيغ التوصيل : الصيغة الشفاهية التى تتم مباشرة بينهما من خلال الكتب والمؤلفات (٥) ، وهى الصيغة الأكثر ذيوعا وانتشارا بسبب من أن المؤلف كخزين للمعرفة أكثر دواما من صاحبه ، وأكثر قدرة على الانتشار فى المكان . وهكذا يكون دور المعلم ضروريا على هذا المستوى كذلك ، بما أن التأليف تحتاج إلى من يتقن توصيلها بمهنته المتخصصة وتمرسه فى فنه ، إلى عقول المتعلمين . (٦)

وابن خلدون يتخذ أراء « الكتاب » كواحد من أهم الوسائل التعليمية ، طريقا وسطا يتميز بالرونة ، ويلاحظ جيدا سيكولوجية التعلم ، والقدرات النفسية للمتعلم ، فهو من جهة يرفض فكرة الإكثار من التأليف وتحميل المناهج التعليمية بالمزيد من الكتب التى تعالج موضوعا واحدا ، لان ذلك يعوق الطالب على التحصيل ويحدث لديه نوعا من

(١) نفسه ٩٨٧/٣ .

(٢) نفسه ٩٨٧/٣ .

(٣) نفسه ٩٨٧/٣ - ٩٨٨ .

(٤) نفسه ٩٩١/٣ .

(٥) انظر بالتفصيل نفسه ١٢٢٥/٤ - ١٢٢٧ .

(٦) نفسه .

الارتباك الذهني (١) ، فضلا عن أن يستنزف وقته فيما لا مبرر له . ثم إن اختلاف الكتب فى المادة الواحدة يعنى عند ابن خلدون اختلاف الطرائق المنهجية فى العرض والشرح والتعليل الأمر الذى يقود إلى السلبيات أنفة الذكر ، ويرى ، بدلا من الدخول فى التفاصيل والجزئيات التى تكرر نفسها بصيغ مختلفة ، أن يقدم للطالب جوهر المادة العلمية وخطوطها العريضة - دون الحاح فى الإيجاز - فى كتاب واحد لكى يعينه ذلك على كسب الوقت والتمكن من الإلمام بالملاحم الأساسية للمادة . (٢)

وهو - بالمقابل - يندد بالتلخيصات والاختصارات فى المؤلفات المنهجية ويرى أن ذلك بدوره يخل بالتعليم بسبب من الحاحه فى الإيجاز الأمر الذى يجعل المادة عسرة على الفهم بتركيزه المعانى الكثيرة فى ألفاظ محدودة . (٣)

ولا ينسى ابن خلدون أن يقدم تصوره لعقلانيه التعلم ، وصيغ توصل العقل لحقائق الأشياء ، داعيا المتعلم إلى إدراك كنه هذا النشاط لكى يتمكن من تجاوز صعابه وعقائيله ، ولكى ينفذ إلى المعانى من وراء حجب الألفاظ والاستدلالات المنطقية الصناعية ، بأعمال الفكر « الطبيعى » مباشرة فى الحقائق المستغلة ، وصولا إلى الجوهر والمعنى . (٤)

كما أنه لا ينسى أن يفرد فصلا لمسألة التخصص العلمى ، أو المهنى ، أو سيكولوجيته بعبارة أدق ، ويرى أن المرء إذا أجاد مهنته ما ورسخت فى ناسه فإنه قد لا يجيد بعدها مهنة أخرى . (٥)

وبصدد المراحل المبكرة للتعليم ، فيما يسمى بتعليم الولدان يمنحنا ابن خلدون مادة مقارنة يستمد منها من طرائق التعليم فى الأمصار الإسلامية واختلافها . ويكاد يكون تعليم القرآن الكريم القاسم المشترك ، والأساس فى هذه الطرائق جميعا عبر مراحل التعليم المبكرة . فالقرآن كتاب هذه الأمة ، وهاديتها ودليلها ، وهو دستور عقيدتها ، ومنهاج حركتها فى العالم .. وتعليمه للأجيال الناشئة ضرورة محتومة إذا أريد لهذه الأجيال أن تكون مسلمة حقا . (٦) لكن الذى يختلف فيه بين مصر ومصر ومدرسة وأخرى ، هو منهج التعليم وما هنا يقدم ابن خلدون عرضا مقارنا لهذا المنهج فى تعليم كتاب الله فى كل من المغرب والأندلس ، والمشرق ، والنتائج التى ترتبت عليه فى كل مكان من هذه الأقاليم . (٧)

(١) نفسه ١٢٣٠/٤ .

(٢) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ١٢٣٠/٤ - ١٢٣١ .

(٣) نفسه ١٢٣٢/٤ .

(٤) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ١٢٣٢/٤ - ١٢٣٨ .

(٥) نفسه ٩٣٠/٣ - ٩٣١ .

(٦) نفسه ١٢٣٩/٤ - ١٢٤٠ .

(٧) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ١٢٤٠/٤ - ١٢٤٣ .

وابن خلدون وهو يتحدث عن محتوى التعليم يشير إلى صنفين من العلوم عقلى ونقلى دون ان يغفل عن أن هذا الأخير يتحتم ان يتم التعامل معه عقليا بالقياس والتفريق والاجتهاد . كما أن الرجل لا يفوته كذلك أن يؤكد هنا رؤيته الاسلامية وخصوصيته العقيدية أسوة بما كان يفعل فى جلّ مساحات مقدمته الخصبية ، بصيغ مباشرة حيناً وغير مباشرة أحيانا فكأنه يرد بذلك على الذين جاؤا فى قرون تالية لكى يخرجوه عن الرحم الذى يخلق فيه ، ويضعوه على غير إرادة منه فى دائرة « الوضعية » هجينا غريبا . (١)

ثالثا : الحركة التاريخية

وضع ابن خلدون « مقدمته » فى الأساس ، وكما يؤكد فى تمهيده لها أكثر من مرة (٢) لكى تكون أداة أو معيارا فى التعامل مع الواقعة التاريخية فهناك ، فى نسيج هذه الواقعة ، ما يمكن قبوله والتسليم به ، وما يستعصى على القبول والتسليم .. مما يمكن أن يصدق وما يخرج إلى دائرة الكذب والتلفيق . وإذا كان المؤرخون قبله ، فى معظمهم ، قد اكتفوا بأن يكونوا جماعين للرواية ، أو المادة التاريخية ، دونما أخذها بما تتطلبه من منهج نقدى يمحّص ويُمزّل .. يقبل ويرفض .. يثبت وينفى .. كى لا يمرّ إلّا ما هو متحقق فى حركة التاريخ ، أو ما قرب للحقيقة فى أقل تقدير ، فإنه رأى أنه قد آن الأوان لاعتماد منهج مرسوم لكى يصير النشاط التاريخى علما منضبطا لاعواطف وتحزّبات وأهواء وميولا .

ولقد قيل الكثير فى هذه المسألة ، ولذا سنجد نفسنا مضطرين لتجاوزها صوب بعض التاثيرات التى تؤكد « إسلامية » هذا التوجه « العلمى » فى التعامل مع التاريخ، واستمداده الكثير من الخصائص والمواصفات من البيئة التى انتمى إليها الرجل لا من أية بيئة أخرى . وهكذا ستكون النتائج التى توصل إليها الرجل من خلال منهجه هذا متساوقة فى نسيجها العام ، وفى معظم مفرداتها ، مع المنظور والمعطيات الاسلامية .

ابتداء ، وعلى سبيل المثال ، يطرح ابن خلدون هذه المقولة الاستقرائية ذات التأثير البالغ فى صميم الحركة التاريخية للجماعات والشعوب .. انه ما من دولة « كبيرة » إلّا وأصلها « الدين » « إما من نبوة أو دعوة حق » والدول الكبيرة التى يسميها البعض بالامبراطوريات ويسميها ابن خلدون « الدول العاملة الاستيلاء » ، العظيمة الملك « هى

(١) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ٩٩١/٣ - ٩٩٢ ، ١٢٢٨/٤ - ١٢٢٩ .

ولمزيد من التفاصيل عن المعطيات التربوية لابن خلدون انظر بحث المؤلف المذكور آنفا (الرؤية التربوية فى مقدمة ابن

خلدون من كتاب من أعلام التربية العربية الاسلامية) ١٢٢/٤ - ١٤٩ .

(٢) انظر الصفحات ٣٤٩ ، ٤٠٨ من المقدمة

الدول الأكثر ثقلًا وتأثيرًا في حركة التاريخ ، وليس فقط مجرياته السياسية ، بل في نموه الحضارى وهذا هو الأهم .

كيف يفسر ابن خلدون ذلك « إن الملك - يقول الرجل - إنما ليصل بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالعصية واتفاق الأهواء على المطالب ، وجمع القلوب وتآليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه قال تعالى ﴿ لو انفقت ما في الأرض جميعا ما ألقت بين قلوبهم ﴾ ^(١) وسره إن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف ، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله ، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعااض واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة » ^(٢)

إنه يتحدث عما يمكن تسميته بالمعامل العقائدى ، ذلك الذى يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التى تنتمى إلى عقيدة ما ، ويوجهها صوب هدف واحد .. بؤرة واحدة ، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخى ، تماما كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الإحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللامعة . فالدولة الكبيرة - إذن - هى تعبير تاريخى عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذى صاغته وجهته صوب هدفه الواحد ، عقيدة حيوية من بها الجميع . ويعكس هذا ، فإن غياب الدين يعنى تبعثر الفعل وتشتته صوب أهداف متغايرة متضاربة ، ومن ثم تضالول بوره التاريخى . فليست الجماعة التى لاترتبط عقيدة بقادرة على أن تمتد فى الزمان والمكان ، وإذا حدث وإن امتدت ، فعلا ، فإن هذا يجئ استثناء للقاعدة ، ولا يحكم عليه ، ومصيره أن يتلاشى لأول تحدٍ يبرز له فى الطريق ، وإن يؤخذ يوما بالاستثناء .

فى الانتماء الدينى ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء إنها رفض الانقياد للباطل والإقبال على الله . وتلك هى حجر الزاوية فى قدرة الإنسان الفرد والجماعة البشرية على التجرد الكامل فى مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم ، وبأقل من الجذب والشد والإعاقة .. ان القرآن الكريم يصف المؤمنين مرارا بأنهم (يسارعون فى الخيرات) ^(٣) فيكشف ها هنا البعد الزمنى، والبعد التاريخى فى حركة الانسان المؤمن فى العالم لتحقيق أكبر قدر من الإنجاز فى أقل حيز زمنى.

وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدلالة « .. اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة » فالكلمة كما هو معروف ، لانتحول إلى فعل تاريخى إلا بالايان الذى

(١) سورة الأنفال ، الآية ٦٣ .

(٢) المقدمة ٤٦٦/٣

(٣) سورة الأنبياء ، الآية ٩٠ .

يحولها إلى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة وتكون نتيجة هذا التعبير : دولة عظيمة . وكذلك كانت دولة الإسلام الأولى في أعقاب الفتوحات التي اختزلت الزمن والمكان ، وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ .

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مرارا على مفهوم العصبية ، باعتباره أساسا لقيام الدول ، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها ، كما يقول في إحدى فصول الباب الثالث من مقدمته .. لماذا؟ وكيف لله لأن السبب في ذلك « أن الصيغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق . فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه . وأهل الدولة التي هم طالبوها ، وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل ، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم ، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه . وهذا كما وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات .. واعتبر ذلك في دولتي المرابطين والموحدين ، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم ، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة ، كما قلناه ، فلم يقف لهم شيء » .

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلا « واعتبر ذلك إذا حالت صيغة الدين وفسدت ، كيف ينتقض الأمر ، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين ، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم ، بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بدواة .. » (١)

إن ابن خلدون هنا (يحيد) العصبية في حالة دخول الدين في الصراع ، فإذا ما غلب الدين كان للعصبية ، كقوة عددية واجتماعية ، أن تلعب دورها . إما مع الدين فتكون أشبه بأداة ، أو عامل مساعد ، وهذا الموقف خطير لأنه رغم تأكيدات ابن خلدون المتكررة على العصبية ، وإقامة أقسام واسعة من نظريته على قواعدها فإنه هنا يفوق الدين عليها ويجعله صاحب الفاعلية الأولى في الغلبة السياسية ، والفعل التاريخي عموما .

فإذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة ، والتي وردت في ثنايا مقولته ، لم ندعش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين ، فهو الذي أدرك بعمق أبعاد هذا الدور « إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عنهم وهم مستميتون عليه » . ومن ثم ينهار منطق الإعداد في الصراع

(١) المقدمة ٤٦٧/٣ - ٤٦٨ .

التاريخي ، وينهار حتى منطق الارتباط النسبي بالعصبية والقوة البدائية المجردة التي تثبت عنده لى يحل محلها جميعا (استبصار) دينى لموقف الانسان فى العالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والانسان . وعند ذلك يتحول الانسان المؤمن إلى طاقة حركية متقدمة لا يقف لها شئ ، وهو مع الجماعة المؤمنة التى ينتمى إليها والتى وجهها الايمان الدينى والاستبصار صوب الهدف الواحد ، تغلب المقاييس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات .

ويرجع متبصر إلى واقعة الفتوحات الإسلامية وإلى العديد من التجارب التى شهدتها التاريخ الإسلامى ، يمكن أن نعثر على النموذج التاريخى التطبيقى الذى أكد عليه ابن خلدون واستشهد به .

وبالمقابل « فان الدعوة الدينية من غير عصبية لاتتم » كما يؤكد الرجل فى فصل آخر من الباب الثالث نفسه ، ويسعى للتدليل عليه بحشد من الأدلة المنطقية والأحاديث الصحيحة والوقائع التاريخية « ان كل أمر تحمل عليه الكفاة لابد له من العصبية . وفى الحديث الصحيح (ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه) وإذا كان هذا فى الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد ، فما ظنك بغيرهم ؟ الا تخرق له العادة فى الغالب بغير عصبية ؟ » . انه يشير هنا إلى قدرة الأنبياء عليهم السلام على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة ، كما حدث لكثير منهم ، لكنهم مع ذلك يعلمون فى التاريخ فى صياغة أبعاد جديدة مستمدة من معطيات الزمن والمكان فلا بد من الإفادة من أسبابه الذاتية للانقلاب عليه . وحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) هنا يبدو متساوقا مع معطيات الحركة الإسلامية كلها ، تلك التى جاءت لى تنقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه ، على ضوء برنامج ألهى فوقى هو بمثابة دليل عمل أو (استبصار) ، إذا اعتمدنا تعابير ابن خلدون ، فى هذا الانقلاب . ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية (١) .

ولا ينسى ابن خلدون أن يطرح تحفظه الذكى وهو يتحدث عن دعوات الأنبياء عليهم السلام .. إنهم مؤيدون من الله سبحانه بالكون كله لو شاء ، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة (٢) . ان الله سبحانه قادر ، حيث لا يعجزه شئ فى الأرض ولا فى السماء ، على حمل رسله بكلمته التى لاراد لها ، إلى آفاق الانتصار النهائى ، لكن حكمته سبحانه ، وعلمه المسبق بمصائر الدعوات ، فى الوقت نفسه ، شاعت أن يتحرك رسله فى قلب العالم ، وفى صميم التاريخ .. أن يعانوا من أثقاله وعوائقه ، وان يتجشموا واتباعهم عناء تحدياته وأهراقه ، وألا يبلغوا النصر النهائى إلا باتخاذ

(١) نفسه ٤٦٨/٣ - ٤٧٢ .

(٢) نفسه .

الأسباب التى تمكنهم من هذا الصراع القاسى الذى لايرحم أحداً ولاينحنى لأحد .
وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون « بمجرى الأمور على مستقر القاعدة » أى سنن التاريخ
ونواميس الكون .

ذلك إذن هو التقابل الفعال فى نظرية ابن خلدون : الدين والعصبية .. الرؤية أو
الاستبصار الإيماني ، والأداة التاريخية ، إن العصبية بدون دين لاتحقق شيئا كبيرا ،
والدين بدون عصبية لايتحرك وقتا طويلا .. لايد من اقتران الجانبين . وإذا كانت رؤية
ابن خلدون للعصبية محدودة فى نطاق الروابط القبلية يومذاك فانها قد تنسحب فى
الفترات اللاحقة وفى القرن العشرين ، على التنظيمات البشرية التى تعتمد القوة
والعصبية الحزبية وتحل فيها رابطة الولاء بدلا من رابطة النسب .. والأمر سواء ..

ولايقف ابن خلدون عند هذا الحد ، بل ان رؤيته الدينية لاتفارق منهجه فى
الاستقراء والتحليل وهو يطرح مقولاته ويبرهن عليها فى أبواب مقدمته الستة عن
مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ، ونشاط الجماعات البشرية وعوامل
تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخى مما لايتسع المجال لاستعراضه وربما تغلّى الاحالة
عليه (١) .

بل اننا نلتقى فى تمهيده للمقدمة بهذا المقطع « اعلم ان فن التاريخ فن عزيز
المذهب، جمّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذا هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى
أخلاقهم والأنبياء فى سيرهم والملوك فى دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء فى
ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا » (٢) .

فمنذ اللحظات الأولى يبرز جدوى علم التاريخ كأداة تستهدف خدمة الجماعات
البشرية وترقية أحوالها دنيا ودينا ، بجعلها تتحرك على هذين المستويين معا ، وهى
أكثر إدراكا وأعمق تجربة بما يمنحه التاريخ اياها من قيم وتعاليم .

ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصلية عند ابن خلدون ، وكونها مسألة أساسية فى
منهجه ، ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيننا ، وسنة رسوله
عليه السلام حيننا آخر ، وأقوال ومعطيات صحابته الكرام رضى الله عنهم حيننا ثالثا ،
والتي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجّية واقناعا .

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لاتعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا
تعنى شيئا ، لكن المتمعن فى هذا التكرار المقصود ، وفى النماذج التعبيرية التى
ينتقياها الرجل ، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا .. وأبعد حتى من دلالة على عمق

(١) انظر المصدر نفسه = ٤٨٦/٢ ، ٤١٨ - ٤١٩ ، ٤٢١ - ٤٢٢ ، ٤٢٤ - ٤٢٥ ، ٤٢٦ - ٤٢٧ ، ٤٢٨ - ٤٢٩ ، ٤٣٠ - ٤٣١ ، ٤٣٢ - ٤٣٣ ، ٤٣٤ - ٤٣٥ ، ٤٣٦ - ٤٣٧ ، ٤٣٨ - ٤٣٩ ، ٤٤٠ - ٤٤١ ، ٤٤٢ - ٤٤٣ ، ٤٤٤ - ٤٤٥ ، ٤٤٦ - ٤٤٧ ، ٤٤٨ - ٤٤٩ ، ٤٥٠ - ٤٥١ ، ٤٥٢ - ٤٥٣ ، ٤٥٤ - ٤٥٥ ، ٤٥٦ - ٤٥٧ ، ٤٥٨ - ٤٥٩ ، ٤٦٠ - ٤٦١ ، ٤٦٢ - ٤٦٣ ، ٤٦٤ - ٤٦٥ ، ٤٦٦ - ٤٦٧ ، ٤٦٨ - ٤٦٩ ، ٤٧٠ - ٤٧١ ، ٤٧٢ - ٤٧٣ ، ٤٧٤ - ٤٧٥ ، ٤٧٦ - ٤٧٧ ، ٤٧٨ - ٤٧٩ ، ٤٨٠ - ٤٨١ ، ٤٨٢ - ٤٨٣ ، ٤٨٤ - ٤٨٥ ، ٤٨٦ - ٤٨٧ ، ٤٨٨ - ٤٨٩ ، ٤٩٠ - ٤٩١ ، ٤٩٢ - ٤٩٣ ، ٤٩٤ - ٤٩٥ ، ٤٩٦ - ٤٩٧ ، ٤٩٨ - ٤٩٩ ، ٥٠٠ - ٥٠١ ، ٥٠٢ - ٥٠٣ ، ٥٠٤ - ٥٠٥ ، ٥٠٦ - ٥٠٧ ، ٥٠٨ - ٥٠٩ ، ٥١٠ - ٥١١ ، ٥١٢ - ٥١٣ ، ٥١٤ - ٥١٥ ، ٥١٦ - ٥١٧ ، ٥١٨ - ٥١٩ ، ٥٢٠ - ٥٢١ ، ٥٢٢ - ٥٢٣ ، ٥٢٤ - ٥٢٥ ، ٥٢٦ - ٥٢٧ ، ٥٢٨ - ٥٢٩ ، ٥٣٠ - ٥٣١ ، ٥٣٢ - ٥٣٣ ، ٥٣٤ - ٥٣٥ ، ٥٣٦ - ٥٣٧ ، ٥٣٨ - ٥٣٩ ، ٥٤٠ - ٥٤١ ، ٥٤٢ - ٥٤٣ ، ٥٤٤ - ٥٤٥ ، ٥٤٦ - ٥٤٧ ، ٥٤٨ - ٥٤٩ ، ٥٥٠ - ٥٥١ ، ٥٥٢ - ٥٥٣ ، ٥٥٤ - ٥٥٥ ، ٥٥٦ - ٥٥٧ ، ٥٥٨ - ٥٥٩ ، ٥٦٠ - ٥٦١ ، ٥٦٢ - ٥٦٣ ، ٥٦٤ - ٥٦٥ ، ٥٦٦ - ٥٦٧ ، ٥٦٨ - ٥٦٩ ، ٥٧٠ - ٥٧١ ، ٥٧٢ - ٥٧٣ ، ٥٧٤ - ٥٧٥ ، ٥٧٦ - ٥٧٧ ، ٥٧٨ - ٥٧٩ ، ٥٨٠ - ٥٨١ ، ٥٨٢ - ٥٨٣ ، ٥٨٤ - ٥٨٥ ، ٥٨٦ - ٥٨٧ ، ٥٨٨ - ٥٨٩ ، ٥٩٠ - ٥٩١ ، ٥٩٢ - ٥٩٣ ، ٥٩٤ - ٥٩٥ ، ٥٩٦ - ٥٩٧ ، ٥٩٨ - ٥٩٩ ، ٦٠٠ - ٦٠١ ، ٦٠٢ - ٦٠٣ ، ٦٠٤ - ٦٠٥ ، ٦٠٦ - ٦٠٧ ، ٦٠٨ - ٦٠٩ ، ٦١٠ - ٦١١ ، ٦١٢ - ٦١٣ ، ٦١٤ - ٦١٥ ، ٦١٦ - ٦١٧ ، ٦١٨ - ٦١٩ ، ٦٢٠ - ٦٢١ ، ٦٢٢ - ٦٢٣ ، ٦٢٤ - ٦٢٥ ، ٦٢٦ - ٦٢٧ ، ٦٢٨ - ٦٢٩ ، ٦٣٠ - ٦٣١ ، ٦٣٢ - ٦٣٣ ، ٦٣٤ - ٦٣٥ ، ٦٣٦ - ٦٣٧ ، ٦٣٨ - ٦٣٩ ، ٦٤٠ - ٦٤١ ، ٦٤٢ - ٦٤٣ ، ٦٤٤ - ٦٤٥ ، ٦٤٦ - ٦٤٧ ، ٦٤٨ - ٦٤٩ ، ٦٥٠ - ٦٥١ ، ٦٥٢ - ٦٥٣ ، ٦٥٤ - ٦٥٥ ، ٦٥٦ - ٦٥٧ ، ٦٥٨ - ٦٥٩ ، ٦٦٠ - ٦٦١ ، ٦٦٢ - ٦٦٣ ، ٦٦٤ - ٦٦٥ ، ٦٦٦ - ٦٦٧ ، ٦٦٨ - ٦٦٩ ، ٦٧٠ - ٦٧١ ، ٦٧٢ - ٦٧٣ ، ٦٧٤ - ٦٧٥ ، ٦٧٦ - ٦٧٧ ، ٦٧٨ - ٦٧٩ ، ٦٨٠ - ٦٨١ ، ٦٨٢ - ٦٨٣ ، ٦٨٤ - ٦٨٥ ، ٦٨٦ - ٦٨٧ ، ٦٨٨ - ٦٨٩ ، ٦٩٠ - ٦٩١ ، ٦٩٢ - ٦٩٣ ، ٦٩٤ - ٦٩٥ ، ٦٩٦ - ٦٩٧ ، ٦٩٨ - ٦٩٩ ، ٧٠٠ - ٧٠١ ، ٧٠٢ - ٧٠٣ ، ٧٠٤ - ٧٠٥ ، ٧٠٦ - ٧٠٧ ، ٧٠٨ - ٧٠٩ ، ٧١٠ - ٧١١ ، ٧١٢ - ٧١٣ ، ٧١٤ - ٧١٥ ، ٧١٦ - ٧١٧ ، ٧١٨ - ٧١٩ ، ٧٢٠ - ٧٢١ ، ٧٢٢ - ٧٢٣ ، ٧٢٤ - ٧٢٥ ، ٧٢٦ - ٧٢٧ ، ٧٢٨ - ٧٢٩ ، ٧٣٠ - ٧٣١ ، ٧٣٢ - ٧٣٣ ، ٧٣٤ - ٧٣٥ ، ٧٣٦ - ٧٣٧ ، ٧٣٨ - ٧٣٩ ، ٧٤٠ - ٧٤١ ، ٧٤٢ - ٧٤٣ ، ٧٤٤ - ٧٤٥ ، ٧٤٦ - ٧٤٧ ، ٧٤٨ - ٧٤٩ ، ٧٥٠ - ٧٥١ ، ٧٥٢ - ٧٥٣ ، ٧٥٤ - ٧٥٥ ، ٧٥٦ - ٧٥٧ ، ٧٥٨ - ٧٥٩ ، ٧٦٠ - ٧٦١ ، ٧٦٢ - ٧٦٣ ، ٧٦٤ - ٧٦٥ ، ٧٦٦ - ٧٦٧ ، ٧٦٨ - ٧٦٩ ، ٧٧٠ - ٧٧١ ، ٧٧٢ - ٧٧٣ ، ٧٧٤ - ٧٧٥ ، ٧٧٦ - ٧٧٧ ، ٧٧٨ - ٧٧٩ ، ٧٨٠ - ٧٨١ ، ٧٨٢ - ٧٨٣ ، ٧٨٤ - ٧٨٥ ، ٧٨٦ - ٧٨٧ ، ٧٨٨ - ٧٨٩ ، ٧٩٠ - ٧٩١ ، ٧٩٢ - ٧٩٣ ، ٧٩٤ - ٧٩٥ ، ٧٩٦ - ٧٩٧ ، ٧٩٨ - ٧٩٩ ، ٨٠٠ - ٨٠١ ، ٨٠٢ - ٨٠٣ ، ٨٠٤ - ٨٠٥ ، ٨٠٦ - ٨٠٧ ، ٨٠٨ - ٨٠٩ ، ٨١٠ - ٨١١ ، ٨١٢ - ٨١٣ ، ٨١٤ - ٨١٥ ، ٨١٦ - ٨١٧ ، ٨١٨ - ٨١٩ ، ٨٢٠ - ٨٢١ ، ٨٢٢ - ٨٢٣ ، ٨٢٤ - ٨٢٥ ، ٨٢٦ - ٨٢٧ ، ٨٢٨ - ٨٢٩ ، ٨٣٠ - ٨٣١ ، ٨٣٢ - ٨٣٣ ، ٨٣٤ - ٨٣٥ ، ٨٣٦ - ٨٣٧ ، ٨٣٨ - ٨٣٩ ، ٨٤٠ - ٨٤١ ، ٨٤٢ - ٨٤٣ ، ٨٤٤ - ٨٤٥ ، ٨٤٦ - ٨٤٧ ، ٨٤٨ - ٨٤٩ ، ٨٥٠ - ٨٥١ ، ٨٥٢ - ٨٥٣ ، ٨٥٤ - ٨٥٥ ، ٨٥٦ - ٨٥٧ ، ٨٥٨ - ٨٥٩ ، ٨٦٠ - ٨٦١ ، ٨٦٢ - ٨٦٣ ، ٨٦٤ - ٨٦٥ ، ٨٦٦ - ٨٦٧ ، ٨٦٨ - ٨٦٩ ، ٨٧٠ - ٨٧١ ، ٨٧٢ - ٨٧٣ ، ٨٧٤ - ٨٧٥ ، ٨٧٦ - ٨٧٧ ، ٨٧٨ - ٨٧٩ ، ٨٨٠ - ٨٨١ ، ٨٨٢ - ٨٨٣ ، ٨٨٤ - ٨٨٥ ، ٨٨٦ - ٨٨٧ ، ٨٨٨ - ٨٨٩ ، ٨٩٠ - ٨٩١ ، ٨٩٢ - ٨٩٣ ، ٨٩٤ - ٨٩٥ ، ٨٩٦ - ٨٩٧ ، ٨٩٨ - ٨٩٩ ، ٩٠٠ - ٩٠١ ، ٩٠٢ - ٩٠٣ ، ٩٠٤ - ٩٠٥ ، ٩٠٦ - ٩٠٧ ، ٩٠٨ - ٩٠٩ ، ٩١٠ - ٩١١ ، ٩١٢ - ٩١٣ ، ٩١٤ - ٩١٥ ، ٩١٦ - ٩١٧ ، ٩١٨ - ٩١٩ ، ٩٢٠ - ٩٢١ ، ٩٢٢ - ٩٢٣ ، ٩٢٤ - ٩٢٥ ، ٩٢٦ - ٩٢٧ ، ٩٢٨ - ٩٢٩ ، ٩٣٠ - ٩٣١ ، ٩٣٢ - ٩٣٣ ، ٩٣٤ - ٩٣٥ ، ٩٣٦ - ٩٣٧ ، ٩٣٨ - ٩٣٩ ، ٩٤٠ - ٩٤١ ، ٩٤٢ - ٩٤٣ ، ٩٤٤ - ٩٤٥ ، ٩٤٦ - ٩٤٧ ، ٩٤٨ - ٩٤٩ ، ٩٥٠ - ٩٥١ ، ٩٥٢ - ٩٥٣ ، ٩٥٤ - ٩٥٥ ، ٩٥٦ - ٩٥٧ ، ٩٥٨ - ٩٥٩ ، ٩٦٠ - ٩٦١ ، ٩٦٢ - ٩٦٣ ، ٩٦٤ - ٩٦٥ ، ٩٦٦ - ٩٦٧ ، ٩٦٨ - ٩٦٩ ، ٩٧٠ - ٩٧١ ، ٩٧٢ - ٩٧٣ ، ٩٧٤ - ٩٧٥ ، ٩٧٦ - ٩٧٧ ، ٩٧٨ - ٩٧٩ ، ٩٨٠ - ٩٨١ ، ٩٨٢ - ٩٨٣ ، ٩٨٤ - ٩٨٥ ، ٩٨٦ - ٩٨٧ ، ٩٨٨ - ٩٨٩ ، ٩٩٠ - ٩٩١ ، ٩٩٢ - ٩٩٣ ، ٩٩٤ - ٩٩٥ ، ٩٩٦ - ٩٩٧ ، ٩٩٨ - ٩٩٩ ، ١٠٠٠ - ١٠٠١ ، ١٠٠٢ - ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ - ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ - ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ - ١٠٠٩ ، ١٠١٠ - ١٠١١ ، ١٠١٢ - ١٠١٣ ، ١٠١٤ - ١٠١٥ ، ١٠١٦ - ١٠١٧ ، ١٠١٨ - ١٠١٩ ، ١٠٢٠ - ١٠٢١ ، ١٠٢٢ - ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ - ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ - ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ - ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ - ١٠٣١ ، ١٠٣٢ - ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ - ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ - ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ - ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ - ١٠٤١ ، ١٠٤٢ - ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ - ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ - ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ - ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ - ١٠٥١ ، ١٠٥٢ - ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ - ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ - ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ - ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ - ١٠٦١ ، ١٠٦٢ - ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ - ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ - ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ - ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ - ١٠٧١ ، ١٠٧٢ - ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ - ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ - ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ - ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ - ١٠٨١ ، ١٠٨٢ - ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ - ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ - ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ - ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ - ١٠٩١ ، ١٠٩٢ - ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ - ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ - ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ - ١٠٩٩ ، ١١٠٠ - ١١٠١ ، ١١٠٢ - ١١٠٣ ، ١١٠٤ - ١١٠٥ ، ١١٠٦ - ١١٠٧ ، ١١٠٨ - ١١٠٩ ، ١١١٠ - ١١١١ ، ١١١٢ - ١١١٣ ، ١١١٤ - ١١١٥ ، ١١١٦ - ١١١٧ ، ١١١٨ - ١١١٩ ، ١١٢٠ - ١١٢١ ، ١١٢٢ - ١١٢٣ ، ١١٢٤ - ١١٢٥ ، ١١٢٦ - ١١٢٧ ، ١١٢٨ - ١١٢٩ ، ١١٣٠ - ١١٣١ ، ١١٣٢ - ١١٣٣ ، ١١٣٤ - ١١٣٥ ، ١١٣٦ - ١١٣٧ ، ١١٣٨ - ١١٣٩ ، ١١٤٠ - ١١٤١ ، ١١٤٢ - ١١٤٣ ، ١١٤٤ - ١١٤٥ ، ١١٤٦ - ١١٤٧ ، ١١٤٨ - ١١٤٩ ، ١١٥٠ - ١١٥١ ، ١١٥٢ - ١١٥٣ ، ١١٥٤ - ١١٥٥ ، ١١٥٦ - ١١٥٧ ، ١١٥٨ - ١١٥٩ ، ١١٦٠ - ١١٦١ ، ١١٦٢ - ١١٦٣ ، ١١٦٤ - ١١٦٥ ، ١١٦٦ - ١١٦٧ ، ١١٦٨ - ١١٦٩ ، ١١٧٠ - ١١٧١ ، ١١٧٢ - ١١٧٣ ، ١١٧٤ - ١١٧٥ ، ١١٧٦ - ١١٧٧ ، ١١٧٨ - ١١٧٩ ، ١١٨٠ - ١١٨١ ، ١١٨٢ - ١١٨٣ ، ١١٨٤ - ١١٨٥ ، ١١٨٦ - ١١٨٧ ، ١١٨٨ - ١١٨٩ ، ١١٩٠ - ١١٩١ ، ١١٩٢ - ١١٩٣ ، ١١٩٤ - ١١٩٥ ، ١١٩٦ - ١١٩٧ ، ١١٩٨ - ١١٩٩ ، ١٢٠٠ - ١٢٠١ ، ١٢٠٢ - ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ - ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ - ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ - ١٢٠٩ ، ١٢١٠ - ١٢١١ ، ١٢١٢ - ١٢١٣ ، ١٢١٤ - ١٢١٥ ، ١٢١٦ - ١٢١٧ ، ١٢١٨ - ١٢١٩ ، ١٢٢٠ - ١٢٢١ ، ١٢٢٢ - ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ - ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ - ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ - ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ - ١٢٣١ ، ١٢٣٢ - ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ - ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ - ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ - ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ - ١٢٤١ ، ١٢٤٢ - ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ - ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ - ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ - ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ - ١٢٥١ ، ١٢٥٢ - ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ - ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ - ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ - ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ - ١٢٦١ ، ١٢٦٢ - ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ - ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ - ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ - ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ - ١٢٧١ ، ١٢٧٢ - ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ - ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ - ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ - ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ - ١٢٨١ ، ١٢٨٢ - ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ - ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ - ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ - ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ - ١٢٩١ ، ١٢٩٢ - ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ - ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ - ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ - ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ - ١٣٠١ ، ١٣٠٢ - ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ - ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ - ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ - ١٣٠٩ ، ١٣١٠ - ١٣١١ ، ١٣١٢ - ١٣١٣ ، ١٣١٤ - ١٣١٥ ، ١٣١٦ - ١٣١٧ ، ١٣١٨ - ١٣١٩ ، ١٣٢٠ - ١٣٢١ ، ١٣٢٢ - ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ - ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ - ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ - ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ - ١٣٣١ ، ١٣٣٢ - ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ - ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ - ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ - ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ - ١٣٤١ ، ١٣٤٢ - ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ - ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ - ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ - ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ - ١٣٥١ ، ١٣٥٢ - ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ - ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ - ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ - ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ - ١٣٦١ ، ١٣٦٢ - ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ - ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ - ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ - ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ - ١٣٧١ ، ١٣٧٢ - ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ - ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ - ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ - ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ - ١٣٨١ ، ١٣٨٢ - ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ - ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ - ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ - ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ - ١٣٩١ ، ١٣٩٢ - ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ - ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ - ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ - ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ - ١٤٠١ ، ١٤٠٢ - ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ - ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ - ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ - ١٤٠٩ ، ١٤١٠ - ١٤١١ ، ١٤١٢ - ١٤١٣ ، ١٤١٤ - ١٤١٥ ، ١٤١٦ - ١٤١٧ ، ١٤١٨ - ١٤١٩ ، ١٤٢٠ - ١٤٢١ ، ١٤٢٢ - ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ - ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ - ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ - ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ - ١٤٣١ ، ١٤٣٢ - ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ - ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ - ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ - ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ - ١٤٤١ ، ١٤٤٢ - ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ - ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ - ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ - ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ - ١٤٥١ ، ١٤٥٢ - ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ - ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ - ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ - ١٤٥٩ ، ١٤٦٠ - ١٤٦١ ، ١٤٦٢ - ١٤٦٣ ، ١٤٦٤ - ١٤٦٥ ، ١٤٦٦ - ١٤٦٧ ، ١٤٦٨ - ١٤٦٩ ، ١٤٧٠ - ١٤٧١ ، ١٤٧٢ - ١٤٧٣ ، ١٤٧٤ - ١٤٧٥ ، ١٤٧٦ - ١٤٧٧ ، ١٤٧٨ - ١٤٧٩ ، ١٤٨٠ - ١٤٨١ ، ١٤٨٢ - ١٤٨٣ ، ١٤٨٤ - ١٤٨٥ ، ١٤٨٦ - ١٤٨٧ ، ١٤٨٨ - ١٤٨٩ ، ١٤٩٠ - ١٤٩١ ، ١٤٩٢ - ١٤٩٣ ، ١٤٩٤ - ١٤٩٥ ، ١٤٩٦ - ١٤٩٧ ، ١٤٩٨ - ١٤٩٩ ، ١٥٠٠ - ١٥٠١ ، ١٥٠٢ - ١٥٠٣ ، ١٥٠٤ - ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ - ١٥٠٧ ، ١٥٠٨ - ١٥٠٩ ، ١٥١٠ - ١٥١١ ، ١٥١٢ - ١٥١٣ ، ١٥١٤ - ١٥١٥ ، ١٥١٦ - ١٥١٧ ، ١٥١٨ - ١٥١٩ ، ١٥٢٠ - ١٥٢١ ، ١٥٢٢ - ١٥٢٣ ، ١٥٢٤ - ١٥٢٥ ، ١٥٢٦ - ١٥٢٧ ، ١٥٢٨ - ١٥٢٩ ، ١٥٣٠ - ١٥٣١ ، ١٥٣٢ - ١٥٣٣ ، ١٥٣٤ - ١٥٣٥ ، ١٥٣٦ - ١٥٣٧ ، ١٥٣٨ - ١٥٣٩ ، ١٥٤٠ - ١٥٤١ ، ١٥٤٢ - ١٥٤٣ ، ١٥٤٤ - ١٥٤٥ ، ١٥٤٦ - ١٥٤٧ ، ١٥٤٨ - ١٥٤٩ ، ١٥٥٠ - ١٥٥١ ، ١٥٥٢ - ١٥٥٣ ، ١٥٥٤ - ١٥٥٥ ، ١٥٥٦ - ١٥٥٧ ، ١٥٥٨ - ١٥٥٩ ، ١٥٦٠ - ١٥٦١ ، ١٥٦٢ - ١٥٦٣ ، ١٥٦٤ - ١٥٦٥ ، ١٥٦٦ - ١٥٦٧ ، ١٥٦٨ - ١٥٦٩ ، ١٥٧٠ - ١٥٧١ ، ١٥٧٢ - ١٥٧٣ ، ١٥٧٤ - ١٥٧٥ ، ١٥٧٦ - ١٥٧٧ ، ١٥٧٨ - ١٥٧٩ ، ١٥٨٠ - ١٥٨١ ، ١٥٨٢ - ١٥٨٣ ، ١٥٨٤ - ١٥٨٥ ، ١٥٨٦ - ١٥٨٧ ، ١٥٨٨ - ١٥٨٩ ، ١٥٩٠ - ١٥٩١ ، ١٥٩٢ - ١٥٩٣ ، ١٥٩٤ - ١٥٩٥ ، ١٥٩٦ - ١٥٩٧ ، ١٥٩٨ - ١٥٩٩ ، ١٦٠٠ - ١٦٠١ ، ١٦٠٢ - ١٦٠٣ ، ١٦٠٤ - ١٦٠٥ ، ١٦٠٦ - ١٦٠٧ ، ١٦٠٨ - ١٦٠٩ ، ١٦١٠ - ١٦١١ ، ١٦١٢ - ١٦١٣ ، ١٦١٤ - ١٦١٥ ، ١٦١٦ - ١٦١٧ ، ١٦١٨ - ١٦١٩ ، ١٦٢٠ - ١٦٢١ ، ١٦٢٢ - ١٦٢٣ ، ١٦٢٤ - ١٦٢٥ ، ١٦٢٦ - ١٦٢٧ ، ١٦٢٨ - ١٦٢٩ ، ١٦٣٠ - ١٦٣١ ، ١٦٣٢ - ١٦٣٣ ، ١٦٣٤ - ١٦٣٥ ، ١٦٣٦ - ١٦٣٧ ، ١٦٣٨ - ١٦٣٩ ، ١٦٤٠ - ١٦٤١ ، ١٦٤٢ - ١٦٤٣ ، ١٦٤٤ - ١٦٤٥ ، ١٦٤٦ - ١٦٤٧ ، ١٦٤٨ - ١٦٤٩ ، ١٦٥٠ - ١٦٥١ ، ١٦٥٢ - ١٦٥٣ ، ١٦٥٤ - ١٦٥٥ ، ١٦٥٦ - ١٦٥٧ ، ١٦٥٨ - ١٦٥٩ ، ١٦٦٠ - ١٦٦١ ، ١٦٦٢ - ١٦٦٣ ، ١٦٦٤ - ١٦٦٥ ، ١٦٦٦ - ١٦٦٧ ، ١٦٦٨ - ١٦٦٩ ، ١٦٧٠ - ١٦٧١ ، ١٦٧٢ - ١٦٧٣ ، ١٦٧٤ - ١٦٧٥ ، ١٦٧٦ - ١٦٧٧ ، ١٦٧٨ - ١٦

الاحساس الدينى لدى ابن خلدون . فالرجل ، فضلا عن ذلك ، يرى فى حركة التاريخ ، وقائع وسننا ، انعكاسا لمشية الله سبحانه وقدره فى العالم .

وثمة أخيرا مسألتان أساسيتان فى نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب النظرية وهما الترف وحتمية السقوط ، إذ أننا لانعتقد أنه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنة وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما فى المصدرين المذكورين مكان كبير (١) .

هذا على المستوى العام للحركة التاريخية ، أما على مستوى التاريخ الإسلامى ، على وجه الخصوص ، فإن ابن خلدون يمضى بالمنهج نفسه ، بالروح العلمية المنضبطة برؤيته الإسلامية والمستمدة من حقائقها ومفرداتها ، لكى يناقش ويحلل مسائل شتى تتميز بأهميتها وحساسيتها وهو ها هنا يؤكد موقفه الدينى من خلال تفسيراته الملتزمة لعدد من وقائع تاريخنا الإسلامى ، وهو الساحة التى انصبت جل اختباراته عليها والتى مارس فيها معظم جوانب استقرائه الذى قاده إلى صياغة قوانينه العديدة التى ضمنها . وابن خلدون فى هذا الاتجاه يمارس تحليلا للتاريخ الإسلامى ، أو بالأحرى لجوانب من التاريخ الإسلامى يلقى المزيد من الأضواء على خصائصه وصيرورته وفق معايير منهجية تتحت مفرداتها وأنواتها من معطيات هذا التاريخ وليس من أية بيئه أخرى كما توهم بعض المفكرين والباحثين ممن ألحنا إلى بعضهم فى بداية هذه الصفحات (٢) .

(١) انظر بالتفصيل : عماد الدين خليل : ابن خلدون إسلاميا ص ٥٨ - ٧٢ .

(٢) انظر بالتفصيل : المرجع السابق ص ٧٥ - ١٠٨ .

المحور الثالث

المنهج في العلوم الإسلامية

- ١ - المنهجية الاستدلالية في القرآن للرد على خصوم الإيمان
- ٢ - منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر .
- ٣ - منهج المسلمين في علم الكلام .
- ٤ - قضية تجديد أصول الفقه .
- ٥ - المنهج في علم أصول الفقه .

المنهجية الاستدلالية في القرآن للرد على خصوم الإيمان

أ. د. أحمد عروة

﴿ ولا تأتونك بمثل إاجتناك بالحق وأحسن تفسيراً ﴾ (الفرقان ٣٣)

أنزل الله القرآن مصدقاً لما بين يديه من الكتاب وخاتماً لرسالة الإيمان ومؤكداً لعقيدة التوحيد وشريعة الإسلام وبلغ الرسول الأمين أمانة الهدى والتقوى والإحسان : فاستجاب لدعوته قوم كان قولهم : ﴿ ربنا إنما سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ﴾ (آل عمران ١٩٢) وغفل عنها قوم آخرون : ﴿ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم أولئك هم الغافلون ﴾ (النحل ١٠٢) ورفضها قوم كذبوا واستكبروا ومكروا : ﴿ وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ﴾ (غافر ٤٠) والكل يخاطبهم القرآن : فيخاطب المؤمنين ليقوم إيمانهم ويثبت عقيدتهم كما قال في حقهم : ﴿ فأما الذين آمنوا فزادهم إيماناً وهم يستبشرون ﴾ (التوبة ١١٥) ويخاطب الغافلون يدعهم إلى صراطه المستقيم « لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد » (إبراهيم ١) ويخاطب المعاندين من المشركين والملحدين ليدحض أباطيلهم ويكسر شوكتهم : ﴿ بل نقذف بالحق علي الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ﴾ (الأنبياء ١٨) ولقد كان الكفر عند نزول القرآن وقبله متعدد المناهج والمعتقدات ، كانت الوثنية وهى الاعتقاد بألوهية الظواهر الطبيعية والأجرام السماوية والتماثيل التى ترمز إليها ، وكان الشرك بالله وهو الاعتقاد بأن لله الخالق شركاء وأولياء وأرباب وربات من دونه كما تشير إليهم الآيات:

- " والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى " (الزمر ٣)
- " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادنى الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادنى برحمة هل هن ممسكات رحمته " (الزمر ٢٨)

وكان الإلحاد وهو الكفر المطلق الذى لا يؤمن بوجود الله ولا غيره من الالهة ونجده عند الدهريين الذين كانوا ولا يزالوا يقولون : " ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر " وكانت الانحرافات العقيدية التى تخرج عن وحدة الدين وتحديد عن وحدانية الله وذلك شأن الديانات السابقة عند أهل الكتاب وغيرهم الذين يؤلهون الإنسان ويجسدون الصمد .

نزل القرآن " هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان " وجاء ليصحح العقيدة الإيمانية من شوائب الشرك والأساطير وليثبت الحقائق الأساسية التى يقوم عليها الدين وهى :-

- وجود الله وصفاته الأزلية
- وحدانية الله المطلقة وصمديته
- حقيقة البعث واليوم الآخر
- ومن دون تلك الحقائق الأساسية حقائق أخرى تابعة لها وملزمة لها كالملائكة والجنة والنار والحساب ...

- ولا زالت الحقائق الدينية تتعرض لمحاولات المكذبين ومجادلات المعاندين :
- ما هى أنواع الحجج والتحديات التى حاول بها المشركون والملحدون إحباط الحقائق الدينية ؟
- وما هى المقاييس والمناهج الاستدلالية التى وضعها القرآن وسلكتها لاثبات حقيقة وتكذيب المزاعم المعاندة ؟
- ما هى الادعاءات الإلحادية الجديدة التى تعارض الحقائق الدينية فى العصر الحديث ؟

- وما هو دور المنهجية القرآنية فى الرد على محاولات الإلحاد المعاصر ؟
تلك هى المسائل التى سنتعرض لها فى نقاط البحث الآتية والله نسأل أن يوفقنا جميعاً وأن يهدينا سواء السبيل .

أولاً : أنواع الحجج والتحديات التى حاول بها المشركون والملحدون إحباط الحقائق الدينية

" ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق .." (الكهف ٥٦)
من الحجج والاستدلالات والتحديات التى استعملها الكفار لمحاربة لحقائق الدينية نذكر أهمها وهى :

- ١- حجة التقليد وهى الالتزام بالمحافظة على المعتقدات والعادات الموروثة عن الأجيال السابقة بدون تعبير ولا تغيير وذلك ما تشير إليه الآيات التالية :-
" وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا .." (البقرة ١٧٠)

" بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . كذلك ما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتنون " (الزخرف ٢٢- ٢٣)

٢- الاستدلال بالمشاهدة الحسية التى ترفض كل أنواع الغيب التى تخرج عن نطاق اليقين الحسى والعقلانى .

قد يكتفى هذا الاستدلال بالاقرار بأنه ليس هناك حقيقة أخرى غير الحقيقة الملموسة كما فى قولهم : " إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر "

وقد يتعدى إلى التحدى بالمطالبة بالبرهان المعاكس كما فى قولهم : " وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة ونرى ربنا .. " (الفرقان ٢٢)
" وإن قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة " (البقرة ٥٥)

٣- الاستدلال الجدلى وهو المناقشة بالمنطق الكلامى كما جاء فى الآية:

" وضرب لنا مثلاً - ونسى خلقه - قال من يحيى العظام وهى رميم " (يس)
قالوا أإذا متنا وكنا تراباً وعظاماً إنا لبعوثون أو آباؤنا الأولون "

٤- التحدى الإعجازى وهو المطالبة باظهار المعجزات التى تخرج عن القدرة الانسانية العادية كما فى قوله :

" وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب وتفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه " (الإسراء ٩٠-٩١-٩٢-٩٣) .

٥- التحدى الاستكبارى وهو الإدعاء بالقدرة والسلطة اللتين تتنافسان القدرة الالهية كما فى قول صاحب ابراهيم الذى أعطاه الله الملك " أنا أحيى وأميت " وفى قول فرعون " يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتى .. " (الزخرف ٥١)

ثانياً : المقاييس والمناهج الاستدلالية التى وضعها القرآن لإثبات حقيقته وتكذيب خصومه

" بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق " (الأنبياء ١٨)

١- مقياس الاستدلال :

يضع القرآن مقاييس الحقيقة العلمية التى تضمن للاستدلال حصانته وصرامته :

المقياس الأول : إن الاستدلال الصحيح يقوم على ثلاثة عناصر عرفانية متكاملة نستخلصها من الآية :

"ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير"
(الحجر ٨)

- العنصر الأول هو " العلم " ويعنى ذلك الاطلاع على حقائق الأشياء وكيفياتها وطبائعها وقوانينها .
 - العنصر الثانى هو " الالهام الربانى " الذى ينير فطرة القلب أو الضمير ويهذى العقل إلى المقاصد الأولى والأهداف الأخيرة .
 - العنصر الثالث هو " الكتاب المنير " وهو الكلمة الصادقة التى تنزل على الأنبياء عن طريق الوحي لتعلم الناس ما لم يكونوا بيالغيه بمجرد الحواس والعقل وذلك هو الغيب غيب الزمان والمكان وغيب البداية والمآل .
- هذه العناصر العرفانية الثلاثة نمثلها فى الجدول التالى :-



- المقياس الثانى :- إن الاستدلال لا يقوم إلا على البرهان اليقيني والبرهان قد يكون:
- حسياً كما تشير له الآية : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ (سورة الغاشية)
 - وعلمياً وهو ما يكتسب بالبحث والاختبار والرياضة كما تشير له الآية : " أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما " .
 - عقلاً وهو المطابق للمنطق السليم كما فى قوله : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (الأنبياء)
 - إعجازياً كمطالبة المعاندين بتقديم البرهان الذى يثبتون به مزاعمهم كما فى قوله ﴿ أءله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (النمل ٦٤) .
- المقياس الثالث :- ان الاستدلال لا يثبت بما دون الحقيقة العلمية كالظن والوهم والأمانى والانفعالات العاطفية أو الاستكبارية وذلك ما تشير اليه الآيات التالية:
- ﴿ وما لهم من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ (النجم ٢٨)

- ﴿ إِنَّ يَتَعَوَّنَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوِي الْأَنْفُسُ ﴾ (النجم ٢٣)
- ﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (النور ١١١)
- ﴿ إِنْ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ ﴾ (غافر ٥٦)

المقياس الرابع : - إن الاستدلال يرفض الاعتماد على الظواهر الخارقة لسنن الله في الكون وفي هذا يتميز القرآن عن الرسائل السابقة التي لجأ فيها الأنبياء إلى المعجزات لإقناع المتشككين في الدين كما كان ذلك في حق موسى وعيسى وكما تشير له الآيات :-

- ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ (الاسراء ١٠١)
- ﴿ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا نَرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَّقْنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ .. ﴾ (المائد ١٢٢، ١١٣)
- أما الموقف القرآني فإنه يخاطب العقل بالعقل لا بالمعجزات ولذا كان رده على التحديات إلا عجازية أن قال :
- ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا .. ﴾ (الاسراء ٩٣)
- ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يَرْحِي إِلَهِي وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِين ﴾ (الاحقاف ٩)
- ﴿ وَقَالُوا مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِين ﴾ (الملك ٢٦)

٢- مناهج القرآن الاستدلالية

يرد القرآن على أنواع الحجج والتحديات بأنواع مقابلة من الاستدلالات الصارمة والتحديات القاسمة تلخصها في النماذج التالية :-

(أ) الرد على حجة التقليد :

- هو أن التقليد بحد ذاته ليس بضامن للحقيقة وللصواب كما في قوله : ﴿ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْعًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ (البقرة ١٧٠)
- ﴿ قُلْ أَوَلَوْ جِئْتَكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ﴾ (الزخرف ٢٤)

(ب) الرد علي التحدي الذي يطالب بالغييات كروية الله والملائكة :

وهو أن العقل الانساني ليس من طبيعته أن يستكشف ما هو خارج عن الادراك الحسى وانما فى وسعه أن يستشهد عن ذلك بالآثار المحسوسة والمعقولة وهى وجود الكون ونظامه وحكمته وتسخير الحياة كما فى قوله :

﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون﴾

(البقرة ١٦٤)

كل ما فى الكون من جامدات وكائنات حية بما فى ذلك الانسان العاقل يشهد على وجود الخالق القدير العليم الحكيم وكلما توسعت وتعمقت معرفة الانسان العلمية لتلك الكائنات كلما يزيدها ذلك ايماناً و يقيناً الا من عميت بصيرتهم من بعد ما لاحت لهم الحقيقة الساطعة ﴿ مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يصررون صم بكم عمي فهم لا يرجعون ﴾ (البقرة ١٦-١٧)

(ج) الاستدلال الجدلى :

وهو إحباط الأطروحة المعرضة بفضح الخلل الذى تحمله فى بنيته الجدالية وتصحيحها بحيث أنها تصبح حجة عليها بين يدى الحق المبين كما فى قوله :
﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (يس ٧٨-٧٩)

(د) الاستدلال العقلانى :

وهو إثبات العقيدة الصحيحة :

- إما بإحباط العقيدة الكاذبة كما نجده فى المنهجية الاستدلالية التى تتبعها ابراهيم حين وضع الالهية المزعومة فى ميزان العقل :

﴿ وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدهنى ربي لأكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني برئ مما تشركون ﴾ (الانعام ٧٥-٧٦-٧٧-٧٨)

- واما بتحديها البرهان كما فى قوله :

" قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين "

(هـ) الرد على التحدى الإعجازى :

وهو إبطاله بفضح سفسطته الاستفزازية وانحرافه عن المقاييس العقلية كما فى قوله :

«ويقولون متي هذا الوعد إن كنتم صادقين قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين» (الملك ٢٤-٢٥)

«وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه . قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم» (العنكبوت ٥٠-٥١)

(و) الرد على الجدل الاستكبارى :

الذى يدعى لنفسه القدرة الالهية وذلك بكشف سخافة المدعى ومقارنتها بالقدرة الإلهية المطلقة كما فى قوله :

" قال أنا أحيى وأميت قال إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر " (البقرة)

" إن الذين تدعون من نونه لا يخلقون ذباباً ولو اجتمعوا عليه وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يقدرعون عليه " .

٣- إثبات الحقائق الدينية والرد على خصومها :

(وجود الله - وحدانية الله - البعث واليوم الآخر) تلك هى الحقائق الغيبية التى يثبتها القرآن بالأدلة والبرهان.

(أ) اثبات حقيقة وجود الله :

أكثر ما يستدل القرآن به عن وجود الله وربوبيته هو نوعين من الآيات : الآيات القرآنية ذاتها والآيات الكونية .

أما الآيات القرآنية فتشمل كل أنواع الإعجاز التى يتميز بها الكتاب المنزل من عند الله وليس هنا محل شرحها ولكننا نقتصر على التذكير بآيات التحدى فى قوله :

«قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً» (الاسراء ٨٨)

«أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من غير عند الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (النساء ٨٢)

وأما الآيات الكونية التى يستشهد بها القرآن لإثبات حقيقة الخالق فإنه المجال لا يتسع لحصرها وشرحها ، وإنما نذكر بعض النماذج التى تدخل فى منهجية القرآن الاستدلالية :

- البرهان الحسي : يتمثل في مشاهدة الكون في عظمته ونظمه وتنوعه وتناسقه بما فيه من مخلوقات طبيعية وحياتية تشهد على وجود الخالق المدبر الحكيم :

«أفلا ينظرون إلي الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت» (الغاشية ١٧-١٨-١٩)

«وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه ياكلون وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون لياكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون» (يس ٣٢-٣٤-٣٥)

- الاستدلال العقلائي : وهو التدبر في آيات الكون بالبحث والتأمل لاستكشاف الأدلة العلمية على وجود الله وقدرته وعمله كما تدعو إليه آيات كثيرة أعطاه العلم الحديث أبعاداً استدلالية لم تخطر ببال المسلمين الأولين .

«ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير» (الملك ٤٠٣) «أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شئ حيا أفلا يؤمنون وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتنا معرضون وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون» (الأنبياء ٣٠-٣١-٣٢-٣٣)

- الاستدلال بالتحدى الجدلى : وهو الرد على المخاصمين المكذبين بنفس المنطقية التي يحتجون بها لبيان ضعفهم كما فى قوله :

«ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ..» (البقرة ١٥٨)

وتبين هذه الآية نسبية القدرة الإنسانية بالمقارنة مع القدرة الهيئة المطلقة .

(ب) إثبات وحدانية الله :

- الاستدلال العقلائي :

- «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ..» (الأنبياء ٢٢)

- «أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار» (يوسف ٣٤)

- «ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان» (يوسف ٤٠)

- الاستدلال العلمي :

وهو التدبر فى قوانين الكون وطبائع الكائنات الذى ينفى ألوهية الظواهر الطبيعية وذلك ما رأيناه فى قصة إبراهيم : " وكذلك نرى إبراهيم ... " إلخ .

- الاستدلال بالتحدي الإعجازي :

الإعجاز البرهاني : ﴿ آله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (النمل ٦٤)
الإعجاز الخلقى : ﴿ قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات أئني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين ﴾ (الاحقاف ٤)

﴿ قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأني لوفىكون ﴾ (يونس ٣٤)

الإعجاز الاستفزازي : وهو تحدى المشركين بفضح مهزلة الأرباب التى يعبدونها :
﴿ وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين فجعلها جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون ﴾ (الأنبياء ٥٨) ، وقال تعالى
﴿ قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ﴾ (الأنبياء ٦٦)

(ث) إثبات حقيقة البعث واليوم الآخر :

قضية البعث واليوم الآخر تقع فى صميم الغيبيات لأنه لم يتح لأى بشر أن يلمسها باليقين ورغم ذلك فإن الحضارات القديمة حتى الوثنية منها كما تشهد عن ذلك آثار ومقابر الأمم البالية كانت تعتقد أن الإنسان يبعث فى عالم الموت . وجاءت الرسالات النبوية لتثبت حقيقة اليوم الآخر وحقيقة الحياة بعد الموت .

وكان رد الكافرين اما تكذيباً قطعياً وأما شكاً مريباً وحاولوا أن يظهرها استحالة البحث عن طريق الاستدلال الحسى والعقلانى وكان الرد القرآنى إبطالاً لحججهم وتثبيتاً لحقيقه .

- الاستدلال القرآنى عن طريق المجادلة العقلانية نراه فى الأمثلة التالية :

﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (يس ٧٧ - ٧٨)

﴿ ويقول الإنسان أنذا ما مت لسوف أخرج حياً ؟ أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ﴾ (مريم ٦٦ - ٦٧)

﴿ أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ﴾ (يس ٨١) .

- الاستدلال القرآني عن طريق المشاهدة الحسية لخلق الإنسان التي تبين أن ظاهرة البعث ليست بخارقة لقانون الحياة كما تبينه الظاهرة الحياتية ذاتها وذلك ما نجده في الآيات التالية :

﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفي ومنكم من يرد إلى أرذل العمر ﴾ (الحج ٥) ويستخلص القرآن من هذه المشاهدة العلمية نتائجها المنطقية :

﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه علي كل شئ قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور ﴾ (الحج ٧)

تتمثل تلك النتائج في اثبات الحقائق التالية :

١- حقيقة الله في قوله " إن الله هو الحق " وذلك أن ظاهرة خلق الإنسان من عناصر التراب ثم من النطفة ثم من الأطوار التكوينية الدقيقة التي يمر عليها إلى أن يولد بشراً سوياً ويطرعرع في الحياة لأعظم دليل على وجود الصانع وحكمته .

٢- اثبات حقيقة اليوم الآخر في قوله : " وإن الساعة آتية لا ريب فيها " وذلك أن الله الذي برهن على قدرته وحكمته صادق في وعده .

ثم يذكر القرآن بأن الاستدلال الحسي الذي يثبت بالعلم والمشاهدة قد لا يكفي في حد ذاته بإقناع المعاندين الذين يصرون على الكفر لأنه تنقصهم شروط المعرفة اليقينية التي تركز على العلم والهداية والكتاب فيقول :

﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدي ولا كتاب منير ﴾ (الحج ٨)

- الاستدلال القرآني عن طريق الظواهر الطبيعية المختلفة :

يبين القرآن أن حقيقة الحياة والموت والبعث لا تنفصل عن الظواهر الطبيعية الأخرى التي تشهد عن قدرة الله الخلاقة كما في قوله :

﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون ﴾ (يس ٨٠)

﴿ وكانوا يقولون أإذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون ﴾ (الواقعة ٤٨) ﴿ نحن خلقناكم فلولا تصدقون أفأنتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين علي أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ﴾ (الواقعة ٦٢) ﴿ أفأنتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناهم حطاماً فظلمتم تفكهم . إنا لمغرمون بل نحن محرومون ، أفأنتم الماء

الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون
أفأرأيتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً
للمقوين» (الواقعة ٧٣)

ثالثاً : التيار الإلحادى المعاصر وإنكاره للحقائق الدينية .

«ولا يزال الذين كفروا في مرية منه حتي تأتيهم الساعة بغتةً أويأتيهم عذاب يوم عقيم»
(الحج ٥٥)

لا يجابه الدين فى الحضارة العالمية المعاصرة نفس أنواع الكفر التى كانت تسود
عند نزول القرآن وذلك بإستثناء بعض الأقليات البشريّة البدائية فليس الآن من يدفع
عن ربوبية الشمس والقمر والمريخ وزحل أو ما يرمز إليها من تماثيل وأصنام .

ولكن الكفر بمفهومه الإلحادى لا يزال طاغياً فى ربوع كثيرة من العالم ولا سيما
بعد ما اكتسب طابع العقلانية والعلمانية فى الحضارة المادية الحديثة . وقد تطور الفكر
الإلحادى فى منهجيته الجدلية بما أنه يركز على الاكتشافات العلمية الحديثة فى ميادين
الفيزياء والطبيعة والبيولوجية وعلوم الإنسان .

غير أننا إذا أمعنا فى أفكار الملحدين ومناهجهم الاستدلالية نراهم يتبعون نفس
السخافة التكديبية والاستكبارية التى وجدناها عند كفار قريش أو عند الماديين اليونانيين
القدامى ، أما عقيدتهم فتجمعها بإيجاز وبيان هذه الآية :

" وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من
علم إن هم إلا يظنون " (الجاثية ٢٤)

وأما الحجج التى يجادلون بها باسم المنطق العقلانى وباسم جدلية الطبيعة وباسم
الحقيقة العلمية فإن العقل السليم والعلم الصحيح يكفيان لزعة دعائمها فضلاً على
ما جاء به القرآن من براهين واستدلالات لا يأتيها الباطل من بين يديه ولا من خلفها .

يقول الماديون الملحدون أن الطبيعة تسيرها قوانينها الذاتية بخاصية أزلية فيها
وليست بذلك فى حاجة إلى قدرة خلاقة أو إرادة مدبرة خارجة عنها . لذلك فإن نظام
الكون وحركته وتطوراتهِ وظهور الحياة فيه وتنوع المخلوقات وبرز الإنسان حتى ذلك
الذى يجادل فى الله أو يؤمن به ليس كل ذلك إلا ظواهر طبيعية لحقيقة الكون المادية .

وفي الحقيقة أن الماديين لم يأتوا بأى برهان عقلى أو علمى قاطع يستدلون به على
ما يدعون من إلحاد وكفران وما كان منهجهم سوى منهج الظن والهوى كما تصفه
الآية :

« أفأرأيتم من اتخذ إلهه هواه وأضله الله علي علم وختم علي سمعه وقلبه وجعل علي
بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون » (الجاثية ٢٣)

والسبب فى هذه الغواية الكاذبة واضح وهو أن العقل والعلم لا ينفذان إلى الحقيقة الغيبية التى تحتل مكانتها فوق العقل وفوق العلم . فالعلوم الكونية والطبيعية مهما تطورت وسائلها واتسعت مجالاتها وتعمقت إكتشافاتها وتنوعت إنجازاتها فإنها لا تخرج عن الكيفيات ولا تصل إلى معرفة الأسباب والمنهيات التى تبقى من صلاحية الوعى وحده .

يبقى أن العقل فى إستنباطاته وإستقرءاته يسعى دائماً وراء الحقيقة يتابعها ويرودها بدافع طبيعته الاستقصائية للأسرار والأسباب والغايات.

وفى هذ المخرج الاستقرائى الحرج يقف العقل حائراً بين إختيارين متناقضين أحدهما يرجع به الى الخلفية المادية الشهوانية وذلك هو الهوى والآخر يصعد به الى عالم الروح وذلك هو الايمان .

رابعاً : الرد القرآنى على حجج الملحدين

" سنزيهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (فصلت ٥٣)

١- يقول خصوم الإيمان أن الدين يناقض العلم ويحاربه ولا يدعو إليه ويعلم كل من قرأ القرآن أن تلك التهمة مرفوعة فى حق القرآن لأنه يدعو بإلحاح وإجلال الى كل أنواع المعرفة والبحث العلمى سواء كانت فى ميادين الكون أو الطبيعة أو الحياة أو الانسان وذلك إضافة الى النفقه فى علوم الدين التى تهدى إلى الحقائق الأولى وترشد إلى الطريقة المثلى .

والآيات القرآنية التى تدعو إلى علوم الطبيعة تكاد لا تحصر لأنها تمثل البرهان الساطع على وجود الله وقدرته وعلمه وحكمته :

﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الأبصار الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلي جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه﴾ (آل عمران ١٩١ - ١٩٢)

٢- يحاول بعض الماديين تكذيب حقيقة الدين بحجة أن الكون بما فيه من طاقات وكائنات جامدة أو حية يخضع لقوانين طبيعية مضبوطة ثابتة تفسر أسباب وكيفيات الحركات والتحولات والتطورات من نون ما يحتاج العقل إلى افتراض وجود خالق أو مسير خارج عنها هذا ما قاله الفلكى الفرنسى لابلاس (la place) حين زعم أن بحوثه فى حركة الأفلاك السماوية لم تكن فى حاجة الى إفتراض وجود الله وهذا ما قاله أنجلز (Engles) وماركس (Marx) وهذا ما احتج به علماء البيولوجيا منود (Monod) وجاكوب (Jacob) حين قالوا ان القوانين الطبيعية التى تسيّر عليها الكائنات الحية فى

نشونها وتطورها وتوالدها تتناقض مع المفهوم الدينى للوجود . وأما إذا سئلوا كيف وجد هذا الفلك وهذا الحيوان وهذا الإنسان يقولون أنه شأن الطبيعة وحتمية قوانينها الذاتية وصدفة اللقاءات والتفاعلات بين الجزيئات وطبائعها وكأئنا جدليتهم السخيفة تكمن فى سفسطة جدلية قاعدتها أن المصنوع كلما ازداد نظاماً ودقة واتقاناً فإنه يفقد الحاجة إلى صانع يقدره ويدبره ويحققه .

ويرد عليهم القرآن بأن حجة الإلحاد الكاذبة هى حجة الايمان الصادقة : فالقانون الذى تسير عليه المخلوقات ما هو إلا سنة الله الثابتة فى السموات والأرض والبشر ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ (فاطر ٤٢)

وأما قانون الحركة فى الكون ودقة نظامها فإنما تشهد على حكمة الصانع وقدرته المطلقة : ﴿ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾ (الملك ٤)

﴿ لا الشمس ينبغي لها أن تترك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون ﴾ (سورة يس)

وأما المراحل الخلقية التى تمر عليها الكائنات الكبيرة والصغيرة فليست مخالفة لقدرة الله بل انه تشهد عن علمه وحكمته :

﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شئ حى أفلا يؤمنون ﴾ (الأنبياء ٣٠)
﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ (النجم)

﴿ يخلقكم فى بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق فى ظلمات ثلاث﴾ (الزمر ٦)

وكأئنا السجل المكتوب بحروف من الحوامض النووية فى صبغيات الخلايا النباتية والحيوانية قد يعارض قدرة الله أو ينقصها ! أليس هو آية من الآيات التى وعد بها الله لتكشف على الناس وتبين لهم صدق الرسالة الدينية " سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق "

٣- هنالك بعض النظريات " العلمية " التى استغلت لدعم المواقف الالحادية كنظريات تكوين العالم وتطوراته وتحول الطاقة الحرارية (Thermodynamie) وتنوع الكائنات الحية . والجدل كله مبنى على القاعدة الكاذبة التى تقول ان القوانين الثابتة التى يسير عليها الكون والكائنات مخالفة أو مناقضة لإرادة الله المطلقة وكأئنا لا يجوز فى حق الله أن يتصرف فى الكون إلا عن طريق الفوضى والخوارق والمعجزات المخالفة للقوانين التى وضعها فيه .

ويرد عليهم القرآن بمجرد أنه يدعو إلى البحث في تلك القوانين والتفكر والتدبير والاعتبار في الكون والكانئات :

﴿أفلا ينظرون الي السماء فرقهم كيف بنيناها ...﴾

﴿أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما .﴾ ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق .﴾

﴿ما تري في خلق الرحمن من تفاوت ﴾

﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحياه الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب والمسخرين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة ١٦٤)

وأما النظريات وما دامت نظريات فإنه مشوبة بالتخمين والافتراض ولذلك فإنها لا تعتمد في ميزان الجدل والاستدلال طبقاً لتلك القاعدة العلمية البسيطة التي يقرها القرآن: " إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً "

ما هو دور العلم في هذين الاختيارين ؟

أما الاختيار المادي فإنه يستخدم العلم لناصره الكفر والإلحاد بحيث أن العلم يتغذى بالإلحاد وأن الإلحاد يتغذى بالعلم كما هو الحال عند كثير من العلماء البارزين في الحضارات المادية القديمة والحديثة .

وأما الاختيار الإيماني فإن العلم يزدهر فيه برحبة الإيمان بحيث إن العلم يتغذى بالإيمان وأن الإيمان يتغذى بالعلم وذلك شأن عدد كبير من العلماء البارزين في الحضارات القديمة والحديثة ولا سيما الإسلامية منه ، وهم الذين يقول فيهم القرآن : " إنما يخشى الله من عباده العلماء " .

وقد يثور الجدل حاداً بين علماء يصرون على الإلحاد وعلماء يتمسكون بالإيمان . والحقيقة إن النزاع في حد ذاته لا يكون بين الحقائق العلمية الثابتة وإنما يكون بين اختيارين عقائديين يستعملان سلاح العلم لتدعيم الحجج والاستدلالات ، كم أن النزاع يمتد إلى وظيفة العلم وأخلاقياته بحيث أن العلم عند الكافر يضمن السعادة الدنيوية وعند المؤمن يضمن السعادتين الدنيا والآخرة ﴿ فاعرض عمن تولي ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ...﴾ (النجم ٣٠)

سنتعرض في الفصل التالي لأنواع الحجج التي يعتمد عليها الملحدون لتكذيب الحقيقة الدينية وكيف يرد عليها القرآن بحججه الدامغة .

وإذا ما أثبت العلم بعض الحقائق التي تحملها تلك النظريات فإن تلك الحقائق ليس من شأنها أبداً أن تتناقض الحقيقة الإيمانية أو تكذبها لأن الإيمان من شأن أن يتقوى بالاكشافات العلمية مهما كانت مجالاتها ونتائجها " قل رب زدنى علماً " .

فهل كان اكتشاف دوران الأرض على محورها وحول الشمس مكباً للنص القرآني؟ بل أنه كان مؤكداً ومفسراً لقوله :

" يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل "

ولقوله :

« لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون »
(سورة يس)

٤- من المخاصمين للدين من يقولون أن النصوص الكتابية ولا سيما ما جاء في التوراة حول خلق الكون في ستة أيام وخلق آدم من الطين وخلق حواء من ضلع آدم هو أقرب إلى الخرافة والأسطورة منه إلى الحقيقة العلمية . ويمتد الانتقاد إلى علماء الكنائس الذين اعتمدوا على النظريات الفلكية القديمة التي سرعان ما كذبتها الاكتشافات العلمية اللاحقة

والحقيقة أن الرد على تأويلات المفسرين لا يمس أصول العقيدة الدينية وإنما هي النظريات يكذب لاحقها سابقها كلما تطورت وسائل المعرفة وتراكمت المعطيات العلمية.

إن القرآن لم ينطق بما هو مخالف للحقيقة العلمية والقوانين الطبيعية بل أنه أقر نسبية الزمان الأرضي والفلكي ووصف مراحل الخلق والتطور الناشئ أربعة عشر قرناً قبل أن تعرف تفاصيلها وعناصرها كخلق الإنسان من عناصر الأرض ومن الماء ومن الحمأ المسنون وأطوار نموه داخل الرحم خلقاً بعد خلق وحركات الفلك التي ينتج عنها تعاقب الليل والنهار والوحدة الخلقية للأنواع الحيوانية « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أم أمثالكم » (الأنعام ٣٨) وامتناز الإنسان بملكه العقل ورسالة الاستخلاف وأمانة الإسلام .

٥- من المعاندين من يتحدثون رسالة الدين بالاستكبار والادعاء بأنهم يملكون السلطة والقوة الخلافة وليس ذلك بجديد فلقد رأيناه عند صاحب إبراهيم وعند فرعون وغيرهم من جبابرة الجاهلية الأولى أما الجديد فهو الإلحاد الذي يقوم على ما توصل إليه العلم الحديث من وسائل عرفانية وتطبيقية يجعله يتغلب على جاذبية الأرض أو يطيل حياة الإنسان بالإجراءات الطبية أو يتصرف في نقل الأعضاء وربما في نظام الخلايا والنطف التناسلية .

الرد عليهم هو أن الله خول الإنسان ملكة العقل وأمدّه بالقدرة العرفانية والإبداعية بقدر نسبي ومحدود وأن الله سخر له ما فى الأرض جميعاً من طاقات وثروات وكائنات وأن هذا التسخير لا يعنى أن الإنسان فى وسعه أن يغير نظام العالم وقوانينه وإنما أنه يستخدم تلك الطاقات وتلك الثروات فى حياته الأرضية وتقدم الحضارى وبحوثه العلمية والتطبيقية وما عليه إلا أن يكون ذلك فى حدود المقاييس الأخلاقية والمقاصد الشرعية «يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان» (سورة الرحمن) .

وأما الطموح الاستكبارى التافه لكسب القدرة الخلاقة للكائن الحى فما هو الا تحد خيالى للقدرة الإلهية التى وحدها تخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى بما تعنيه الحياة من ذاتية بديعية تتحقق فى النظام والتزاج والنمو والتكيف والمناعة ...

إن من حق الإنسان أن يصنع ما صنعه بإذن الله من مراكب وآلات بديعة وأن يصنع أكبر وأعجب من ذلك وأن يعلم من أسرار الكون والمخلوقات ما عرف وما يمكن له أن يستكشفه فى المستقبل ولكن ليس فى قدرته أبداً أن يغير سنة الله فى الخلق والمخلوقات أو أن يعجز الله فى ربوبيته وأزليته : «يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستفدوه منه ضعف الطالب والمطلوب..» (الحج ٧٣)

من معجزات القرآن الكبرى أن تبقى تعاليمه ثابتة وحججه صارمة وأحكامه صالحة لكل زمان ومكان وذلك بخلاف كل ما أنتجه البشر من أفكار وأساطير وفلسفات ونظريات ومناهج وعلوم فكلها يأتى عليها الزمان فتتهزم وتبلى .

لقد تراوحت المعتقدات البشرية ما بين الوثنية والعقلانية والشرك والتوحيد ولا زالت شوائب الكفر تخالطها وإغراءات الشيطان تراودها لتقف بها دون حقيقة العلم ودون هداية الدين .

ولا زال أعداء الدين يناوشون صرح الإيمان بقتال الحرب وسهام الجدل يريون أن يطفئوا نور الله ويبقى نور الله ساطعاً صارماً يتحدى ويتصدى ، فيحطم الأوثان الجديدة ، كما كسر الأصنام القديمة ويدحض المزاعم الإلحادية الحديثة ، كما دمج أساطير الوثنيات الجاهلية يثبت الحق وينصره بالآيات الباهرة والاستدلالات الصارمة.

«ويمح الله الباطل ويحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور» (الشورى ٢٤) .

منهج البحث فى علم العقيدة فى ضوء التطور العلمى الحاضر

د. محمد عبد الستار نصار

يكشف العلم التجريبي كل يوم عن كثير من النظريات والقوانين ويخطو خطوات هائلة نحو التقدم . ويقرر كثير من الباحثين فى هذا العلم أن المنجزات التى حققها فى العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن يمكن أن تتجاوز فى كمها وكيفها كل منجزات العلم فى سابق الزمان .

ومما لا شك فيه أن اطراد العلم وتطوره ، يؤثر على الدين إيجاباً وسلباً فى نفس الوقت ، فأما من الناحية الإيجابية . فلأن الحقيقة العلمية فى حد ذاتها يمكن أن تخدم الدين وتدعم أصوله وقضاياه . متى صدرت من عالم محايد أو على الأقل ، لم ينظر إليها الباحثون بعين عوراء ، ترى نصف الحقيقة وتغض العين عن نصفها الآخر ، أعنى : أن يقصر النظر على الحقيقة العلمية دون ما وراءها من حقائق لازمة لها ، هى المدخل الحقيقى لتدعيم الدين وتقويته . وأما من الناحية السلبية ، فلأن بعض قصار النظر ، يتصورون أن - العلم باطراده وتطوره ، قد حل كل أسرار الكون ، ولم يصبح للدين مكان بعد ذلك ويخيل إليهم أن كثيراً من القضايا التى كانت تعزى إلى الدين من حيث تعليه وتفسيرها ، أصبح العلم كفيلاً بها ، يعطلها ويفسرها ، من ثم يمكن أن يقال ، كما عبر عن ذلك أحد زعماء الاتجاه الالحادى الحديث وأعنى به " جوليان هكسلى " : لقد أصبح العلم انفجاراً معرفياً فى وجه الدين.

ترى !!! فى هذا الجو المصطنع بالعلم والتقدم العلمى والملتحف بالمنهجية ، والرافض لكل تفسير غير علمى لأية حقيقة ، والذي رتب على ذلك رفضة لكثير من حقائق الدين وقضاياه . وبخاصة ، دائرة عالم الغيب، وهى المجال الواسع والحقيقى لأصول الدين وأسسسه، هل يمكن للباحثين فى علم العقيدة أن يقفوا عند صور الاستدلال القديمة ، التى اتخذها الأسلاف منهجاً فى تثبيت العقائد أو الرد على المخالفين لها ؟

أُتصور أن الأمر لا يمكن أن يقف بهم عند الصور القديمة ، وهى مسألة تحتمها الضرورة الشرعية ، ألا ترى أن قوله " ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ... (١)" يؤيد ما نذهب إليه ؟ فالحكمة تعنى : وضع الشئ فى

(١) سورة النحل : آية ١٢٥ .

نصابه ، وهذا بالضرورة يقتضى معرفة الملابس والأحوال والظروف المحيطة بمن يأخذ على عاتقه مهمة الدعوة إلى الله ولما كانت إنجازات العلم التجريبي على هذه الشاكلة التى صورناها قبلا فإن على علماء العقيدة أن يطوروا منهجهم على الصورة التى يفهمها منطق العصر . ولو أنهم ظلوا متشبثين بطرقهم القديمة حين التصدى لأصحاب الاتجاهات الملحدة. فلن يفيد ذلك شيئا فلغة اليوم فى الحوار بين الأديان أو- بينها وبين التيار الإلحادى ، تخلف إلى حد بعيد لغة الأمس، ولا شك فى أن هذا الأمر سيكلف الباحثين فى ميدان العقيدة الشئ الكثير ، حيث يلزمها المنهج الجديد ، أن يقفوا على كل منجزات العلم ويوظفوه بذكاء فى خدمة العقيدة ، هذه هى الفكرة الأساسية التى يدور حولها البحث .

وحتى نبرز فكرتنا ، فإننا سندرس القضايا الآتية :

١- صور الاستدلال القديمة التى انتهجها المفكرون الإسلاميون حين تصدوا لأمر العقيدة.

٢- تقويم هذا المنهج فى إطاره التاريخى .

٣- المنهج المقترح والدواعى إلى ظهوره .

٤- تطبيقات هذا المنهج فى الحياة الفكرية المعاصرة .

٥- تقويم هذه التجربة المنهجية فى ضوء حقائق الإسلام .

صور الاستدلال عند المتقدمين :

تجدر الإشارة - قبل دراسة هذا الموضوع - أن نبين باختصار طبيعة المنهاج الذى جاء فى القرآن الكريم فى مجال تثبيت العقيدة لدى المؤمنين أو الدفاع عنها ضد شبهات الخصوم ، حتى يتبين لنا إلى أى مدى كان القدماء مع منهج القرآن أو كانوا متجاوزين له.

إن القرآن بطبيعته ليس كتاباً عادياً يعالج القضايا التى يتعرض لها كما تعالج قضايا العلم ، ولكنه من قبل ومن بعد كتاب هداية ، وفى مواجهته للخصوم ، وفى تقريره لقضايا أصول الدين استعمل منهجاً فريداً ، لا يعتمد على الجانب العقلى المجرد فحسب ولا يركن إلى جانب التجارب المشاهدة فقط، ولا يخاطب فى الإنسان ملكة بعينها ، ولكنه كان منهاجاً شاملاً ، نستطيع أن نقول عنه باختصار إنه منهاج مستوعب لكل ملكات المخاطبين ، ومراعى فيه مقام الخطاب . حتى يكون فى مستوى من يتعامل معه ، فهما وإدراكا ، ولعل السر وراء ذلك أن يقيم الله به الحجة على المعاندين ، ويكون سنداً ورداءاً للمتبعين .

نراه مثلاً في مقام الاستدلال على وجود الله ، لا يسوق الدليل في شكل مقدمات منطقية جافة ، بل ينتزع من العالم الواقعي المشاهد في الآفاق والأنفس مقدمة أدلته . ويدفع الإنسان إلى التأمل والنظر فيمن حوله وما حوله من مجالي القدرة ، مثل قوله تعالى :

«الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوي على العرش وسخر الشمس والقمر كل تجري لأجل مسمى ، يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون ، وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقي بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » (١) .

والآيات تشير إلى :

١- واقع محس ، ذي ظواهر متعددة ، ليس هناك سبيل إلى إنكاره أو اعتباره وهما لأنه يخاطب ملكات الإنسان كلها ، وإلا أنكر المنكر وجود نفسه ويصبح إنكاره ساقطاً حينئذ .

٢- في وجود هذا الواقع مع تعدد ظواهره ، تنبيه من ملكات الإنسان الحسية إلى ملكاته المعنوية للتأمل والتفكير فيما وراء هذا الواقع ما علته ماسبب وجوده ؟ وفي إثارة مثل هذه الأسئلة لا يملك العقل الصريح سوى الإذعان لضرورة البداهة ، وهي أنه من المستحيل أن يخلق هذا الكون من العدم لأن العدم لا يخلق وجوداً ، كما أنه من المستحيل أن يكون قد وجد على سبيل المصادفة ، لأن فرصها نادرة جداً ، ولأنه من جانب آخر ليس لها قصد أو غاية . لم يبق أمام العقل إلا الإذعان والاعتراف بأن هذا الكون المنظم على هذه الصورة المنسقة من فعل قوة كبرى ، وهي الله رب العالمين .

وفي آيات أخرى تؤكد هذا المعنى بطريق الخلف يقول الله تعالى مخاطباً ذوي العقول: « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون ، أم عندهم خزانة ربك أم هم المصيطرون . أم لهم سلم يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين » (٢) فالآية تفترض وجود الإنسان من غير خالق ، وتحمل في ثناياها رفض هذا الفرض لأن الوجود من عدم من غير علة مرفوض عقلاً ، وتفترض خلق الإنسان لنفسه ، وتنبئ هذا الفرض أيضاً ، لأنه لا يستطيع التأثير في غيره على سبيل الاستقلال فكيف يخلق نفسه وإذا كان الأمر كذلك فقد تحقق عجزه عن خلق السموات

(١) سورة الرعد : الآيات ٢ ، ٣ ، ٤

(٢) سورة الطور : الآيات ٢٥ - ٣٨

والأرض ، وإذا توهم الإنسان أن بيده خزائن القدرة الإلهية فليأت بما يدل على ذلك ، وليس فى طاقته أن يحصل على دليل يقدره على ما يتوهم ، فلم يبق إلا الإنعان لمنطق القدرة الإلهية الدالة على وجود خلق، وهو الله رب العالمين .

والآيات - كما ترى - تحلل كل الافتراضات المحتملة فى القضية وترفضها جميعا ، ليتأكد لكل ذى لب أن وجود العالم على هذا النسق دليل واضح على وجود خالقه وهو دليل يشترق مادته من الواقع المحس . الذى يغذى ملكات الانسان كلها الظاهرة منها والباطنة .

هذه إشارة موجزة ومركزة إلى ادلة اثبات وجود الله ، وفى تقديرى أن طريقة القرآن الكريم فى لفت ملكات الإنسان إلى آثار الله فى كونه وفى نفوس البشر ، لتنسج منها مادة الاستدلال لا يهدف من وراء ذلك إلى إحداث شئ ليس مركزوا فى أصل الفطرة ، ذلك لأن الذى أؤمن به ويؤمن به كل ذى عقل أن الانسان مقطوع على الايمان بالله ، بل إن الكون كله كذلك وفى آيه الميثاق دليل واضح على ما أقول ، اذ يقول الله فيها : ﴿ واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم علي أنفسهم ألسنت برهم قالوا بلى شهدنا ﴾ (١) وفى قوله : ﴿ ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والآصال ﴾ (٢) وقوله : ﴿ تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً ﴾ (٣) دليل على إيمان الكون بالله رب العالمين ولا ينكر هذا إلا أصحاب النفوس المريضة ، الذين لا يتجاوزون النظرة المادية الضيقة إلى الكون والحياة إلى ما وراءها من عوالم الايمان والفكر الصحيح .

وفى مقام الوجدانية يسوق القرآن الكريم هذه الآيات : ﴿ لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (٤) وقوله ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض ﴾ (٥) . وقوله : أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها إله مع الله بل هم قوم يعدلون . أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا إله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون . أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض إله مع الله قليلا ما تذكرون . أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح يشرا بين يدي رحمته إله مع الله ، تعالي الله عما يشركون . أمن

(١) سورة الاعراف : آية ١٧٢ .

(٢) سورة الرعد : آية ١٥ .

(٣) سورة الإسراء : آية ٤٤ .

(٤) سورة الانبياء : آية ١٢ .

(٥) سورة المؤمنون : آية ٩١ .

يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض إله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴿١﴾ .

ومحتوى هذه الآيات دليل واضح على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى فالآية الأولى تقرر الوحدانية بناء على واقع محس . والنظام الكوني الدقيق ، وترتب الفساد على التعدد . ولما كان الواقع يشهد بأنه لا فساد ، إذن فلا تعدد . والآية الثانية تبين نتيجة التعدد المفترض ، وهو التعالي والتنازع بين المتعدين ، وهو تحديد نفوذ كل إله عند الاتفاق وهذا يعنى تقييد قدرته وعجزه عن أن يكون له أثر لدى المتنازع معه أو عدم وجود الأثر عند الاختلاف . ولما كان الأثر باديا لكل ذى بصر . فى إطار من الانسجام والتنسيق ، فدل ذلك كله على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى لأن يد الصانع ذات أثر واحد فى طبيعتها ، ولا يمكن عقلا اجتماع مؤثرين على أثر واحد إلا ولا بد أن يكون لكل منهما أثره المختلف عن الآخر .

وفى آيات سورة " النمل " حديث عن مظهر وحدة الإله الحق ، متمثل فى خلق السموات والأرض وانزال الماء ، وإنبات الحقائق ذات البهجة مع بيان أن ذلك كله فوق طاقة أى مخلوق ، وكذلك جعل الأرض قرارا ، وجعل خلالها أنهارا إلخ . ثم تنتهى الآيات بهذا الموقف الصارم : إذا ادعيتم أن هناك إلهاً مع الله سبحانه فأين برهانكم على دعواكم؟ .

وإذا كان القوم يعوزهم البرهان الصحيح ، فلم يبق إلا الإيقان بأن الله واحد لا شريك له .

ونقرأ فى التصور الصحيح لعلاقة الصفات بالذات قوله تعالى : ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم .. هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحانه الله عما يشركون . هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾ (٢) .

فيستشعر المؤمن العاقل ، وكل ذى عقل عظمة الإله الحق الموصوف بكل صفات الكمال والجلال ، وينعكس هذا الإيمان العميق على سلوكه ، فيكون إيجابيا فى كل أقواله وأفعاله وتصرفاته .

تلك آيات نستطيع من خلالها استخلاص منهج القرآن فى قضايا العقيدة وهو منهج يتلائم مع الفطرة النقية الصحيحة ، ويقوم - فى نفس الوقت - اعوجاج أصحاب

(١) سورة النمل : الآيات ٦٠ - ٦٤

(٢) سورة الحشر : الآيات ٢٢ - ٢٤ .

الفطرة التي لوئثتها النزعات الشيطانية ، وأرباب الأهواء والمطامع المادية . وفى خطابهم المباشر يقيم القرآن الكريم الأدلة الواضحة على تهافت ما هم عليه ، ويجعل التحاكم إلى البرهان هو الفيصل فى محل النزاع . على غرار ما جاء فى سورة " المؤمنون " فى قوله لمن يتصور شريكا مع الله « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

ثم نطالع فى القرآن الكريم مشهدا ينعى على أولئك الذين ينظرون إلى هذا الكون الملى بالآيات الباهرات ، نظرة عابرة ، لا توقفهم أمام قوة الخالق ودقته وأحكامه وعظمته ، كقوله تعالى : « وكأي من آية فى السموات والأرض يمررون عليها وهم عنها معرضون » (١) .

إذن يريد القرآن أن يحدث بين الإنسان والكون ، تلك العلاقة الوطيدة الأصلية ، ليكون منه أدله وشواهد على علته ومبدعه ، فى إطار المهمة العظمى التى وجه بها الحق سبحانه وتعالى عناصر هذا الكون لتكون مسخرة للإنسان ، على اعتبار أنه يمثل مهمة الخلافة عن الله رب العالمين .

هذه باختصار قسّمات المنهاج القرآنى . ويوم وعاما المسلمون بحق استطاعوا منازلة خصومهم ، والانتصار عليهم ، وفى نفس الوقت ، احتفظوا بالروح العامة لطبيعة هذا المنهاج ، لقد كانت العقيدة ملء وجدانهم طاقات خلاقة مبدعة ، ويوم أن تحولوا بها إلى مجادلات تقوم على التولدات والالزامات ، بون أن تغذى القلب أو يطمئن إليها العقل ، هناك رأينا منهاجا يتجاوز الروح الحقيقية التى جاء بها القرآن الكريم ، وكان هذا شأن كثير من المفكرين القدماء كلاميين وفلاسفة إسلاميين .

نماذج : أدلة وجود الله ..

أجهد المتكلمون القدامى أنفسهم فى قضية إثبات الصانع ، وقد يكون الدافع وراء هذا الجهد ، تلك الموجات الإلحادية التى أفرزتها عملية التزاوج الفكرى بين الإسلام وغيره من الأديان والمذاهب الأخرى . غير أن الذى كان ينبغى على هؤلاء إدراكه . هو ضرورة الالتزام بطبيعة المنهاج القرآنى ، الذى يحافظ على صفاء العقيدة ، ولا يتحول بها إلى جدل عقيم ، كما انه يبنى قواعد الاستدلال من العالم الواقعى المعين .. لقد تحول هؤلاء الى طريقة فى الاستدلال ، تقوم على مقدمات تقبل الجدل والاحتمال ، وبالضرورة تكون النتيجة المترتبة عليها غير كافية لإيجاد نوع من اليقين لدى المخاطب بها . وقد قال بحق الإمام الغزالى أن الإيمان الذى يورثه علم الكلام . أضعف من إيمان العوام الذين يسلكون مسلك الفطرة السليمة بل يرى بعض الباحثين قديما وحديثا إنها تثير من الشبه أكثر من دعوتها إلى الإقناع .. ولقد كان الواقع الفكرى

(١) سورة يوسف : آية ١٠٥

يشكل ميدانا ثار فيه غبار الجدل العقيم بين أطراف النزاع . وكل فريق يدعى انه هو وحده على الحق، وإن ماسواه على الباطل ، ومحصول الأدلة التي أفرزتها تلك المواجهة الداخلية كان شيئا هشا يحسبه أصحابه شيئا ، ولم يكن فى الواقع كذلك حتى صح قول القائل :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور

لقد اعتمد المتكلمون : أشاعرة ومعتزلة عدة أدلة على وجود الله منها :

١- دليل الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ . وقوام هذا الدليل أن الأشياء المادية تنقلب عليها أحوال تعرض لها ، ثم تنتقل منها لتحل محلها أعراض أخرى وهذه الأشياء المادية تقبل القسمة ، حتى تنتهى إلى جزء لا يقبل القسمة ، وهو ما يطلق عليه اسم " الجوهر الفرد " فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض . وكانت هذه الأعراض حادثه لطوء التغير عليها ، فإن الأمر يعنى أن تلك الجواهر حادثه كذلك لأن ما لا يخلو عن الحادث يكون حادثا . ولما كان العالم مكونا من جواهر وأعراض حادثه ، كان العالم حادثا أيضا ، ومتى كان كذلك فلا بد له من محدث ، وفى نظر المتكلمين ان محدث العالم ، لا يمكن أن يكون حادثا مثله ، وإلا لزم التسلسل أو الدور وهما باطلان ^(١) .

اذن الله سبحانه وتعالى هو محدث هذا العالم . ولا يكون الاحداث والخلق إلا من موجود سابق على ما أوجده وخلقته.

ويلاحظ أن هذا الدليل يعتمد على مقدمات غير مسلمة ، كما أن فكرة الجوهر الفرد ليست اسلامية . بل إغريقية تعود إلى المذهب الذرى لدى "ديمقراطى" إما أن طريقتهم تعتمد على فكرة نظرية . وهى القول بوجود جزء لا يتجزأ فإن هذه الفكرة لايسلم بها كثير من المفكرين ، والنظام - المفكر المعتزلى المعروف ، انتهى إلى فكرة انقسام الجوهر الفردة أو قبولها للقسمة ، ولو كان ذلك فى التصور ذهنى ، كما أن العلم الحديث ، لا يقر هذه الفكرة ، بعد أن ثبت بالتجربة أن الذرة قابلة للانقسام .

لقد كان ابن رشد من المفكرين المسلمين الذين لاحظوا ما فى طريقة المتكلمين هنا من تحمل ذلك لأن طريقتهم - لو فرضنا صحتها - فما عدد من يمكنه الاستفادة منها؟ هل هم الخواص الذين يمكنهم أن يوجهوا إليها كثيرا من النقد ، بناءً على أن مقدمات الاستدلال غير مسلمة، على اعتبار ان طوء التغير اذا لوحظ على بعض الأعراض ، فلا يمكن تعميم الحكم ليشملها جميعا . أو هم العوام الذين لا يدركون الحقائق إلا بالطريق السهل المباشر غير هذه الطريقة المعتاصة على حد تعبير ابن رشد . فإذا

(١) دحمود قاسم . مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد من ١٢ .

انضم إلى صعوبتها في ذاتها ، ما تقبله من مناقشة ، فإن ذلك يعنى أنها طريقة غير صحيحة. إن البرهان المطلوب هنا فى مقام الاستدلال على وجود الله ، هو الذى يقضى على كل شبهة ممكنة ويفرض نفسه على العقل فرضاً (١). وليس لنا أن نقارن هنا بين طريقة المتكلمين وبين منهاج القرآن فى مقام الاستدلال على وجود الله كما أشرنا إلى ذلك أنفاً ، إلا من قبيل تمايز الأشياء بمقابلاتها فأين وجه الشبه بين طريقتين إحداهما تعتمد الوجود الواقعى المنظم كأثر لؤثر حكيم ، وثانيتها تعتمد على مقدمات تقبل المناقشة والجدل ؟

ولقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية ما فى طرق المتكلمين والفلاسفة من بعد عن المنهاج الواضح السليم ، الذى انتهجه القرآن الكريم ، وقدم كثيراً من الملاحظات التى تؤخذ عليهم فى طرق استدلالهم . ويظهر أنه أفاد من ابن رشد هنا ، وأن كان قد توسع كثيراً فى نقده .

٢- دلائل الممكن والواجب ، وهذا الدليل ينسب إلى أبى المعالى الجوينى (٢) بصفة خاصة من المتكلمين وإلى الفارابى وابن سينا من الفلاسفة الإسلاميين ويعتمد لدى الفلاسفة على انقسام الوجود فى التصور ذهنى دون ملاحظة الواقع إلى الواجب والممكن ، والانتهاى إلى أن الممكن مفتقر فى وجوده إلى الوجب قطعاً للتسلل أو النور الباطلين . كما يعتمد لدى أبى المعالى على فكرة إمكان أن يكون العالم على غير ما هو عليه الآن . من حيث حركاته ووضعه وعلاقة عناصره بعضها ببعض . وعلى أى التصورين فإن الدلائل ليس بالمسلم به بسهولة ، كما أنه ليس سهلاً أن تقبله الفطرة السليمة دون عناء . وقد يكون الخطب سهلاً مع الفلاسفة الإسلاميين ، ذلك لأن منطلقهم فى الاستدلال نظرى بحث إذا سلم به فلن يكون إلا من الخواص . وأما مع الجوينى فالخطب جلل والأمر جسيم ، لأن القول بإمكان عالم على أوضاعه الحالية ، إذا كان يعنى إطلاق المشيئة الإلهية ، فإنه فى نفس الوقت يחדش وصف الحق سبحانه وتعالى بالحكمة التى تتنافى مع هذا القصور . وقد رأينا القرآن الكريم يقرر أن حكمة الله بادية فى كل عناصر الوجود ، ولولا ذلك لأمكن تصور العبث عليه سبحانه وهو فى حقه محال قطعاً وصدق الله العظيم حيث يقول : ﴿إنا كل شئ خلقناه بقدر﴾ (٣) وقوله : ﴿وكل شئ عنده بمقدار﴾ (٤) «أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق» (٥)

(١) د. محمود قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٤ .

(٢) د. قاسم . مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥ .

(٣) سورة القمر : آية ٤٩ .

(٤) سورة الرعد : آية ٨ .

(٥) سورة المؤمنون : آية ١١٥ .

إن طرق الاستدلال لدى كثير من المتكلمين قد تجاوزت الوضع المناسب حين تعاملت مع الذات الإلهية ، وقد فهم كل فريق - تقريبا - كثيرا من قضايا الألوهية من منظور خاص ، حتى بدت مسألة مثل مسألة " التنزيه " الإلهي ذات أوضاع متغايرة حيث فهمها المعتزلة بمعنى غير الذى فهمه بها الأشاعرة والماتريدية والحشوية ، والصوفية والفلاسفة . وكل هذه الأفهام قد تقرب أو تبعد من روح القرآن الكريم .

ولم نر من المتكلمين - فيما نعلم - إلا " الماتيريدى " الذى أصاب وجها للحق فى استدلاله على وجود الله ، حيث استخدم دليل السببية والعناية وهو دليل مشتق من روح القرآن الكريم ، ويعتمد على مقدمات واقعية ، تشكل برهاننا لا يملك العقل إلا الاذعان له . وإن كان فى نفس الوقت قد صور بعض الأدلة التى تقبل الجدل والمناقشة ، وحسبه أنه أجاد فى ذلك إجادة تقريه جدا من طبيعة الاستدلال . كما جاء بها القرآن الكريم^(١) .

هذه هى بإختصار بعض أدلة المتكلمين على وجود الله ، لم يسلم منها إلا دليل السببية والعناية الذى قدمه " الماتيريدى " وإما دليلا الجوهر الفرد والواجب والممكن فقد بان منهما أنهما غير برهانين لاءتمادهما على مقدمات قابلة للمناقشة .

الوحدانية :

أقام جمهور المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة دليل التمانع لإثبات الوحدانية للحق سبحانه . وعلى الرغم من أن هذا الدليل يرتكز أساساً على بعض الآيات القرآنية التى سبقت الإشارة إليها ، مثل قوله تعالى : " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " وقوله : " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض .. " إلا أن صورة دليلهم جاءت على شكل جدلى غير برهانى ، حيث افترضوا التعدد ورتبوا عليه محالات ، ليسلم لهم الدليل . ولكن عند التدقيق فى اللوازم المستحيلة المرتبة على افتراض التعدد يبيو الخلل فى تركيب الدليل . وبيان ذلك أنهم يتصورون أن يتم التعدد المفترض على صورتين : إحداهما : أن يتم الخلاف بين الآلهة فتتعارض إراداتهم فلا يصدر عنهم شئ ، لأنه لا أثر مع وجود تعارض بين المؤثرين . ولما كان العالم موجودا فدل ذلك على أنه أثر لإله واحد . ثانيتهما : أن يتم الاتفاق بينهم ، ويترتب على ذلك محال لا يليق بالإله ، وهو تحديد قدرة وإرادة وعلم كل إله ، حيث لا يستطيع أن يؤثر بالإيجاد والتخصيص ، والإحاطة فى غير الدائرة التى اختص بها . وفى هذا ما يتعارض مع طبيعة الصفات الثابتة للإله الحق ، لأنها مطلقة وشاملة متعلقاتها .

(١) التوحيد ص ١٥ ، ١١٧ ، ١١٨ .

إن النظرة العجلى قد تسلم لهم بصحة هذ المسلك فى الاستدلال . ولكن عند التدقيق نلاحظ أن الصورة الثانية ، لا تستلزم النتيجة التى توصلوا اليها ، إذ من الممكن أن يقال : إن اختصاص كل اله ببعض ظواهر الخلق قد يقع بينهم على سبيل التراضى فلا يكون كل واحد منهم مقهورا بالنسبة للآخر ، وهذه شبهة تجعل الدليل هشا ، بل قد تطيح به كله . ولقد تنبه بعض المتكلمين إلى ضعف هذا الدليل فقرر أن دليل التمانع غير برهانى بل جدلى . وأن الآيات التى اعتمد عليها اقناعية فقط (١) .

وفى تقديرى أن ضعف الدليل إنما جاء من طريقة صيغته ، لا من الأساس الذى بنى عليه ، وهو الآيات القرآنية ، ذلك لأن ما تفيده الآيات تشكل دليلا برهانيا صحيحا ، يشتق من الواقع صحته وقوته ، فهو يرتب الفساد على التعدد . ولما كان الكون ليس كذلك ، بل فى غاية الاتقان والاحكام ، فقد دل ذلك على أن له الها واحدا (٢) .

ويعد " الماتريدى " من بين المتكلمين ، من أولئك الذين شعروا بضعف الطريقة التقليدية فى الاستدلال على الواحدانية ، فعمد إلى الآيات مباشرة . وأخذ منه الدليل بشكل طبيعى ، على الصورة التى أشرنا اليها وهو الاستدلال بالنظام الكونى على وحدة المنظم . وهذه طريقة لا يختلف عليها العقلاء فى كل عصر ، وقد رأينا أمثلة لها فى حياتنا المعاصرة يقول " كلودم . هاثاوى فى بحث له بعنوان : المبدع الأعظم ، " وكما كان أكثر تعقيدا ، بعد احتمال نشأته عن طريق المصادفة ، ونحن فى خضم هذا اللانهائى لا نستطيع إلا أن نسلم بوجود إله واحد " (٣) .

الصفات الالهية وعلاقتها بالذات :

هذه هى احدى المشاكل الكبرى التى ثار حولها الجدل لدى المتكلمين واختلفت فيها الأنظار ، ما بين مثبت لها وناف ، والمثبتون والنافون لم يوفقوا فى تخريج القضية على وجه يرضى الدين والعقل . فالأشعرية والماتريدية من مثبتى الصفات على انها معان وراء الذات تستقل فى مفهومها عنها غير انها لا تفارقها من حيث الواقع . غير أن الأشعرية اثبتوا فقط زيادة صفات المبانى وقدمها على الذات ، وأما صفات الفعل فقد قالوا بحدوثها متجاوزين عن مبدأ رسموه لأنفسهم من أن الله لا تقوم به الحوادث والماتريدية لم يتابعوهم فى هذه المسألة ، وانما ثبتوا قدم الصفات بالفعل ، غير أنهم رجعوا بها إلى صفة واحدة هى صفة " التكوين " ويلاحظ على هؤلاء وأولئك التحكم الذى لا مبرر له ، ويظهر انهم لم ينفكوا من تصورهم البشرى لعلاقة الصفات بالذات وهم يبحثون هذه المسألة .

(١) شرح العقائد النسفية ص ٢٢٢ ط . القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ .

(٢) وقد فطن ابن رشد الى ضعف طريقتهم فى انتزاع الدليل من الآية فقرر نفس المعنى الذى أشرت اليه .

(٣) كلودم . هاثاوى . المبدع الأعظم ، ترجمة د.المرdash سرحان فى كتابه الله يتجلى فى عصر العلم ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ص ٩٠ .

أما المعتزلة فقد قالوا بعدم زيادة الصفات على الذات فوقعوا فى إشكال خطير هو عدم التمايز بين مفهومى الذات والصفة ، كما أن اعترافهم بالصفات المعنوية يؤذن بضرورة وجود أصل الاشتقاق .. فضموا إلى خروجهم على العقل خروجهم أيضا على اللغة . كما أن تصورهم أن القول بزيادة الصفات على الذات يؤدي إلى تعدد القدماء . يدل على أنهم لم يفهموا المسألة حق فهمها ، لأن الصفات ليست أغيارا حقيقية يمكن أن تستقل عن الذات ، بل من لوازمها فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن هناك فريقا من المتكلمين من أصحاب الحشود أثبت الصفات على صورة تقترب كثيرا من التصور المادى لتبين لنا إلى أى حد أخفق منهج المتكلمين فى دراسة القضية دراسة صحيحة ولم يسلم من هذا الإخفاق إلا أصحاب المنهج السلفى ، الذين انطلقوا من تصور قرأنى صحيح حين تعرضوا لهذه القضية ، لأن الحق تبارك وتعالى ، إذا كانت ذاته مخالفة فى طبيعتها لذوات الحوادث ، فصفاته كذلك ، وما يتوهم غير هذا لا يكون صحيحا .

تقوم هذا المنهج :

ومن العجب أن كل فريق يدعى أنه وحده حامل لواء التنزيه الالهى وأن ما سواه ليس كذلك . حتى تخطى الحوار منطق الهدوء والجدل العلمى إلى التقيص والرمى بالجهل بل ربما بالكفر أحيانا .. وقد تولدت مشاكل جانبية من قضية الصفات وعلاقتها بالذات ، لعل أظهرها قضية " الكلام " و " القرآن " وهل هو قديم أو حادث .

ومن منطق العقل والدين يمكن أن يقال : هل كان الواقع يحتم ظهور هذه المسائل على هذا الشكل الذى رأيناها عليه لدى المتكلمين ، أو أنها من قبيل افتعال قضايا لا أساس لها من واقع الأمة الدينى والفكرى الصحيح ؟ .. أعتقد أن الشق الثانى من الترديد هو ما أطمئن اليه كل عاقل وحجتنا فى ذلك أن القرآن الكريم قد حسم القضية، ووفر على العقل ذلك المجهود الذى بذله فيها دون جدوى . ولو قيل بأن المثيرات الخارجية كالفكر الوارد ، الممثل فى الفلسفة الإغريقية وشروحه ، الافلاطونية المحدثة والهجمات. الذى أثر إلى حد كبير فى الفكر الاعتزالى ، أو التصور التشبيهى الذى أثارته بينات غريبة على الاسلام . قد حرك لدى المتكلمين مناقشة مثل هذه القضية ، فإن الرد على هذا القول سهل هو : لقد كان على المسلمين أن يقفوا عند منطق القرآن ومنهجه وألا ينساقوا وراء هذه المثيرات بعد أن تبين أنها ذات طابع غريب عن روح الطابع الإسلامى . ثم من ناحية أخرى : إلى متى سيظل المسلمون تحركهم قضية ربود الأفعال؟ أليسوا على حق حين يتمسكون بما لديهم وبخاصة فى مجال الإلهيات أو الغيبيات عموما ، التى جاء الوحي وحسمها . ليتروك للعقل مجاله الحقيقى ، وهو علم الشهادة؟ أعتقد أن هذا هو التصور الصحيح .

هذا هو تقويم هذا المنهاج فى إطاره التاريخى ، تبين لنا من خلال هذا العرض فشله فى تناول قضايا العقيدة التى أشرنا إليها . ويظهر أن بعض المتكلمين البارزين قد شعروا بضعفه ، فعضوا أصابع الندم حين نظروا إلى واقعهم النفسى ، فوجدوه غير مطمئن وإلى واقعهم الاجتماعى فوجدوه فائرا بتيارات فكرية تتنازع وحده الأمة ، وتكاد تصدع ترابطها فقالوا كلاما نفسوا فيه عن مكنون صدورهم ، من ذلك ما قاله فخر الدين الرازى، الجدلى الكبير :

لعمري لقد طفت المعاهد كلها .. وسيرت طرفى بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر .. على ذقن أو قارعا سن نادم
وقول الشهرستاني :

نهاية إقدام العقول عقال .. وغاية سعى العالمين ضلال
وأرواحنا فى وحشة من جسامنا .. وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا .. سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وقول أفضل الدين الخونجى وقد كان وحيد عصره فى العلوم العقلية : لقد قضيت حياتى كلها وأنا أدرس افتقر الممكن إلى الواجب، والافتقار أمر سلبي ، فأنا أموت وما علمت شيئا ، وكذلك ما قاله أحد مقدمى القوم : " لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية فما رأيته تشفى عليلا ، ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطريق طريقة القرآن الكريم أقرأ فى الإثبات : " إليه يصعد الكلم الطيب " " الرحمن على العرش استوى " وأقرأ فى النفى : " ليس كمثله شئ " ولا يحيطون بشئ من علمه " " ولا يحيطون به علما " ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى " وماقاله " الجوينى " : " لقد خضت البحر الخضم وتركت أهل الإسلام وعلومهم - يقصد منهاج أهل السنة والجماعة من السلف - وخضت فى الذى نهونى عنه ، والآن - وهو يعانى سكرات الموت - إن لم يتداركنى الله برحمته ، فالويل لى ، وما أنا ذا أموت على عقيدة أمي^(١) .

هل كان ندم هؤلاء تعاور على أن يغير من الوضع شيئا ؟ كلا ، فقد كان نتيجة هذه التجربة القاسية التى مارسها هؤلاء . وإذا كان الأمر كذلك فهل يا ترى ننتظر نحن المعاصرين إلى أن نعانى التجربة من جديد حتى نعترف كما اعترفوا بفشل المناهج الكلامية ؟ أو أن العبرة هى التى تكفيها ، حتى نستأنف رسم منهاج صحيح ، هذا ما أطمئن إليه .

(١) الشيخ محمد بهجت البيطار : حياة شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٢٨ ، المكتب الاسلامى ، بيروت ، ١٩٦١ .

المنهج المقترح والدواعي إليه :

ينقسم الناس ازاء العقيدة الإسلامية قسمين كبيرين : قسم المؤمنين وهم الذين آمنوا بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولا وبالقرآن دستوراً لهذه الأمة . . . إلخ . وهؤلاء بدورهم ، منهم على الإيمان ، ومنهم متوسطه ، ومنهم ضعيفه ومنهم الغافل . ومواجهة هؤلاء إذا عن لهم اشكال يتصل بأصول الاعتقاد وينبغي أن تراعى مقتضى الحال والارتكاز على حقائق الدين كما صورها القرآن الكريم وبينتها السنة الصحيحة ، مع استخدام العقل المنفعل بالوحي . هذا هو الذى ينبغي أن يكون منهاج من يتصدى لتفهم هؤلاء ما عسى أن يكون لديهم من مشاكل عقدية . ولا بأس هنا من الاستعانة بمنجزات العلم فى تأكيد قضية وجود الله ووحديته على النحو الذى سنورده بعد ، ولا بأس أيضاً من بيان فشل الأيديولوجيا والمذاهب المخالفة للإسلام ، والتي قد ينبر بها بعض ناقصى الثقافة ، كما سنبينه بعد أيضاً إذا كان ذلك فى أوساط المثقفين وذوى الاطلاع الواسع والقدرة العقلية .

والقسم الثانى : أولئك الذين ظلوا فى ميدان الكفر والالحاد متشبثين بما هم عليه . هؤلاء ينبغي أن يكون المنهاج الذى يتعامل معهم ، يعتمد أساساً إلى بطلان ما هم عليه من اعتقادات فاسدة بمنطق العقل الصريح ، وهذا يقتضى بالضرورة أن يكون المتصدى لهؤلاء خبيراً بالمذاهب والآراء والمعتقدات المخالفة للإيمان الصحيح ، مدركاً للمأخذ التى يمكن أن تلاحظ عليها ، ثم يأتى بعد ذلك دور سوق العقائد الإيمانية فى شكل مقبول ، حسب مستويات هؤلاء ، فإن أذعنوا لمقتضى الأدلة التى تساق على صحة العقائد الدينية الإسلامية فقد احترموا عقولهم ، وانقذوا أنفسهم مما كانوا عليه . وأن ظلوا معاندين مكابرين مع وضوح الأدلة على فساد ما هم عليه وصحة ما يدعون إليه فليس أمام الداعى إلا الإعراض عنهم ، تحقيق لقول الحق تبارك وتعالى فى شأن كل معاند مكابر: ﴿ فأعرض عن من تولي عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ﴾ (١)

وهكذا يتضح لنا أن هذا المنهج يبتغى توضيح الحجة البرهانية حسب مستويات الطالبين وأقامتها على الجاحدين المكابرين ، حتى لا تكون لهم بعد ذلك حجة . وأما دواعى وأسباب ظهور هذا المنهج فى حياتنا المعاصرة ، فإن ذلك يرجع إلى سببين واضحين :

أولاً : عدم ملائمة مناهج المتكلمين القدماء للواقع الذى كان يحياه عامة المسلمين ، حيث تجاوزوا منهج القرآن الكريم ، السهل الواضح الملائم لكل المستويات ، إلى مناهج

(١) سورة النجم : آية ٢٩ .

مصطنعه ظهر فيما سبق فشلها فى كثير من القضايا وهذا السبب يراعى جانب القسم الأول من القسمين المشار إليهما قبلا ، قسم المؤمنين .

ثانيا: أم روح العصر يكسوها التقدم العلمى الهائل ، واطراد اكتشافاته الأمر الذى ظن معه بعض من الباحثين الغربيين وتبعهم فى ذلك بعض ضعاف الايمان من المسلمين. أن العلم قد حل كل شئ وأن عصر الايمان قد ولى . بينما رأينا - كما سنثبت بعد - أن اطراد العلم وتقدمه ، إنما يخدم قضية الايمان ويدعمها ، اذا سار العلم فى مساره الصحيح ، لأن العلم يكشف عن الظواهر ولا يفسرها ، كما لا يستطيع تحليلها، لأن ذلك طور فوق إدراكه ، طور الإيمان بقوة قاهرة قادرة ، فى ضوء الإيمان بها يمكن تحليل تلك الظواهر .

تطبيقات المنهاج المقترح فى حياتنا المعاصرة :

أولا : فى المجال الداخلى :

معرفة أصول العقيدة من الكتاب والسنة أمر سهل ، يستطيع أن يدركه كل عالم متى فتح عقله وقلبه لهما ، والأدلة التى ساقها القرآن على وضوح ما جاء من عقائد ووضوح بطلان ما رفضه منها ، لا تحتاج إلى مجهود كبير لإدراكها . ومن المعلوم أن القرآن الكريم قد جاء بمنهاج ذى وجهين : أحدهما لهدم العقائد الباطلة ، حتى يطهر القلوب والعقول من أدرانها وشكوكها ، ولتكون مستعدة للحق وثانيهما لبناء العقيدة الصحيحة ، وهو فى هذين الوجهين يسوق الأدلة وأقربها إلى الغاية ، لاتظهر عليها الصنعية ولا التكلف ، وكيف لا يكون كذلك - وهو منهاج رب العالمين ، للناس أجمعين .

وفى الكتابات المعاصرة ، ظهرت كتب كثيرة تناولت مسائل العقيدة واختلفت منازع الكاتبين ، حسب طريقتهم فى المعالجة ، وإن كانوا جميعا لم يبعدوا كثيرا عن منهج القرآن الكريم ، وسنختار - على سبيل - اتجاهين يمثل كل منهما عالين من علمائنا الأجلاء :

الاتجاه الاول : الاتجاه التقريرى فى الكتابة . ويمثل هذا الاتجاه فى نظرنا كتاب العقيدة الإسلامية . للشيخ عبد الرحمن الميدانى ، وكتاب العقائد الإسلامية للشيخ سيد سابق ، إن الكتابين فى مجموعهما يعالجان أصول العقيدة من منظور إسلامى واضح ، ويستخدمان الأدلة العقلية لتعضيد الأدلة النقلية ، ولم يلجأ إلى طريقة المتكلمين القدماء المعتاصه ، ولم يثرغبار الجدل والمراء الذى ترهلت به كتب القدماء . ونحسب أن هذين الكتابين كافيان فى حق المسترشد من المسلمين على جميع مستوياتهم . إلا من ركب من الغرور والشطط من أرباب القلوب الضعيفة ، التى تلبس مسوح التكبر والتعالى .

الاتجاه الثاني : الاتجاه التقديرى فى الكتابة ، وهو الذى ينزع أصحابه منزعا وجدانيا فى كتاباتهم ، إذا يضيفون إلى جانب ما عليه العقيدة من حق ، أثرها فى حياة الأفراد والمجتمعات ، مبرزين دورها الواضح فى الحياة كلها ، بل نتائج ذلك فى الحياة الآخرة . ملوحين إلى سوء الحياة التى أدارت ظهرها للإيمان . وولت وجوهها شطر الحياة المادية ذات المتاع القليل والعرض الزائل، ويمثل هذا الاتجاه : الداعية الإسلامى الشيخ محمد الغزالى فى كتابه : عقيدة المسلم ، والداعية الإسلامى الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه : الإيمان والحياة ، والدكتور حسن الترابى فى كتابه : الإيمان وأثره فى حياة الفرد والمجتمع .

إن السمة الغالبة والقاسم المشترك بين هؤلاء هو توضيح أصول العقيدة كما ذكرها القرآن الكريم وبينتها السنة ، ودعمتها الأدلة العقلية الصريحة ، مضافا إلى ذلك ، تلك الشحنة الوجدانية الهائلة ، التى تحرك وجدان المؤمن وشعوره حتى يتحول الإيمان إلى قوة دافعة مبدعة ، تتجاوز الأمور المعرفية الباهتة التى يدركها كل من يقرأ كتب علم الكلام فى صورتها القديمة . إنها دراسات تحت ما اندرس من كتابات أسلافنا العظام الذين كانوا يكتبون بكل ملكاتهم ، ليوقظوا بما يكتبون مشاعر من يكتبون لهم ، هناك يظهر أثر الإيمان فى استقرار الحياة كلها ، فردية كانت أم اجتماعية . وحسب القارئ أن يقرأ موضوعا فى كتاب من كتب علم الكلام القديمة ، ويقرأ نفس الموضوع فى كتاب من الكتب المشار إليها ليدرك بنفسه ويتجربته الخاصة صحة ما تذهب إليه (١) .

ونحسب أن هذه الكتابات وتلك ، يمكن أن يتعدى أثرها واقع المسلمين إلى غيرهم من أصحاب الديانات والنحل الأخرى ، متى قرأوها بعقول صريحة ، ونفوس متحررة من أسر الإلف والعادة والتقاليد البالية والتعصب الأعمى .

ثانيا : فى المجال الخارجى :

نقصد بالمجال الخارجى موقف المفكرين فى الأديان عموما من الملحدین والزنادقة وأصحاب المذاهب المادية ، وكذلك الذين يرون عدم أحقيه الإسلام فى أن يكون دينا عاما خاتما للأديان ، أو عدم صحته مطلقا من أصحاب الدينين المحرفين من اليهود والنصارى .

والنهج الذى ينبغى أن يتبع مع الأولين من الملحدین والماديين يقوم أساسا على بيان تهافت الموقف المادى من قضية الإيمان ، وهو لا شك موقف متهاقت ، لأن أصحابه لا دليل معهم سوى مجرد الرفض ، وإذا غلفوا رفضهم بأحقية العلم وبطلان الإيمان ،

(١) ومن الرسائل التى جمعت بين الاتجاهين معا : رسالة العقائد للمرحوم الشيخ حسين البنا .

فيعتمد المنهج إلى بيان أن العلم لا يضاد الإيمان ، بل يقويه ويدعمه ، وتقوم هذه المسألة على أن العلم فى حقيقته يكشف عن القوانين التى تحكم الظواهر ، مادية كانت أو نفسية أو اجتماعية ، وإذا كانت هذه القوانين حقائق موضوعية ، لا ترجع إلى نفس الظواهر ، بل هى توضح لها فإن معنى ذلك أنها موجودة لا لذاتها بل لقوة أو جدتها خضوعاً لبدئية "السببية" ونحسب أن هذا المنهاج يتعامل مع جميع التصورات المادية بكل مدارسه ومنطلقاته . وأما مواجهة أصحاب الأديان المحرفة المبذلة فانما يكون ببيان طبيعة ما آلت إليه أديانهم بعد التحريف والتبديل ، من حيث عدم موافقتها للعقل والمنطق الصحيح والفطرة السليمة ، والقرآن الكريم قد أرشدنا إلى كيفية التعامل مع هؤلاء ، حين كفر من قال ان عزيزا ابن الله من اليهود ومن قال أن المسيح ابن الله من النصارى . ثم أبطل دعوى اليهود فى مواقف متعددة منها عندما ادعوا انهم لن تمسهم النار إلا أياما معدودات قال لهم : ﴿ قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون علي الله ما لا تعلمون ﴾ وعندما ادعى اليهود والنصارى أنهم أبناء الله وأحباؤه قال لهم : ﴿ قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق ﴾ آخر المواجهات التى ذكرها القرآن الكريم .

وسنشير بشئ من التفصيل إلى أعمال بعض الكاتبين الإسلاميين وغيرهم من المعاصرين التى يمكن ان تكون تطبيقاً للمنهج الذى نريده ، من ذلك .

- ١- ما كتبه العلامة المسلم وحيد الدين خان فى كتابيه : الإسلام يتحدى والدين فى مواجهة العلم .
- ٢- ما كتبه العلامة الدكتور محمد إقبال فى كتابه : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام.
- ٣- ما يكتبه المفكر المسلم الشيخ أبو الحسن الندوى ، ونخص من كتبه كتاب : الصراع بين الفكرة الغربية والفكرة الإسلامية .
- ٤- ما كتبه المرحوم الأستاذ الدكتور محمد البهى فى كتابه : تهافت الفكر المادى التاريخى.
- ٥- ما كتبه المفكر المسلم الدكتور عماد الدين خليل عن : تهافت العلمانية .
- ٦- ما كتبه المفكر المسلم محمد قطب فى كتبه : الإنسان بين المادية والإسلام ، وشبهاه حول الإسلام ، ومذاهب فكرية معاصرة .
- ٧- ما كتبه الدكتور طارق حجى عن : الشيوعية فى الميزان .
- ٨- ما كتبه المرحوم الشيخ نديم الجسر حول : قصة الإيمان بين الدين والفلسفة والعلم .

- ٩- ما كتبه الأستاذ محمد فريد وجدى فى موضوع : على أطلال المذهب المادى .
- ١٠- مجموعة البحوث التى ترجمها الدكتور الدمرداش سرحان بعنوان : الله يتجلى فى عصر العلم .
- ١١- ما كتبه المرحوم العلامة أبو الأعلى المودبى فى كتابه : نحن والحضارة الغربية ، ورسالته الصغيرة : الإسلام والمدنية الحديثة .
- وقد تكون بعض هذه الكتابات غير مباشرة فى معالجة قضايا العقيدة، غير أنها فى مجموعها ، ترصد الفكر المنحرف وتبين عورته من منظور العقيدة الإسلامية الصحيحة، والعقل الحر المحايد ، وفى نفس الوقت ذات رؤية ثاقبة لمنجزات العصر العلمية .
- وسنختار عمليتين يبرزان أن العلم فى تقدمه ، أنما يكون سنداً للإيمان وتدعيم له وليس انفجاراً معرفياً فى وجهه كما يقول الماديون .

العمل الأول : الإسلام يتحدى

يتبع المؤلف فى هذا الكتاب المنهاج العلمى الصحيح ، فيستعرض فى الباب الأول قضية معرض الدين ، والأساس التى قامت عليها المعارضة ، إذ يتصور هؤلاء الملحدين من العلماء أن الدين شئ لا حقيقة له ، وهو مظهر للغريزة الإنسانية الباحثه عن حقائق الكون ، والتى تحاول تفسيره وأن الوقت قد حان لإعادة النظر فى جميع ما خلفه الأجداد حول الكون والإله .

يذكر رأى : " أوجست كونت " فى المراحل الثلاث لتطور الفكر البشرى : المرحلة اللاهوتية وهى التى فسرت الأحداث باسم " الإله " والمرحلة الميتافيزيقية ، وفيها فسر الإنسان الأحداث باسم عناصر خارجيه لا يعلمها ، ولكنه لا يذكر اسم الإله ، والمرحلة الوضعية ، وهى التى يفسر الإنسان فيه الأحداث باعتبارها عناصر خاضعة لقوانين عامه ، يمكن ادراكها بالمطالعة او بالمشاهدة العلمية ، وفى هذه المرحلة لا تذكر "الأرواح والالهة والقوى المطلقة "

والحقيقة فى نظر هؤلاء الماديين ليست إلا شيئاً يمكن فحصه وتجربته علمياً . ولما كان الدين قد قام على حقيقة لا سبيل إلى فحصها علمياً فهو باطل ، وموقف كل الأديان أشبه بموقف من يكتب شيك لا رصيد له فى المصرف وظهرت أفكار علمية قال بها أناس لهم شهرتهم تمحو دور الدين فى مكتشفاتهم . فإسحق نيوتن يدعى أنه لا وجود لاله يحكم النجوم ولا بلاس يدعى أن النظام الفلكى لا يحتاج فى تفسيره إلى أى أسطورة لاهوتية. ويمكن حصر الأسس التى قامت عليها معارضته الدين فى ثلاثة، هى :

الأساس الأول : فى ميدان الدراسات البيولوجية . لقد انتهت بحوث "نيوتن" ومن أتى بعده إلى القول بأن الكون فى صيرورته مرتبط بقوانين ثابتة ، هذه القوانين طبيعية داخلية . وهذه الفكرة تعترف بوجود آله حرك الكون الحركة الأولى ، وانتهى دوره عند هذا الحد وضرب "والتر" مثلاً لذلك ، بالساعة يرتب صانعها آلاتها الدقيقة فى هيئة خاصة ، ويحركها ثم تنقطع صلته بها ، غير أن "هيوم" تخلص من فكرة وجود الآله هذا ، فقرر : " لقد رأينا الساعات وهى تصنع فى المصانع ، ولكننا لم نر الكون وهو يصنع ، فكيف نسلم بأن له صانعاً " (١) .

الأساس الثانى : فى ميدان علم النفس ، وفيه يفسرون الشعور الدينى بأنه منبثق من اللاشعور الذى هو مخزن الأفكار التى تمر بالإنسان وينسأه والتى تخطر على القلوب فى ظروف غير عادية . وقد توصل "فرويد" إلى أن اللاشعور قد يقبل أفكار فى الطفولة ، وتؤدى إلى أعمال غير عقلية وهذا ما يحدث بالنسبة للعقائد الدينية ، ففكرة الجحيم والجنة مثلاً ، ترجع إلى صدى الأمنى التى تنشأ لدى الإنسان فى طفولته ، ولكن لم تسنح الفرصة لتحقيقها ، فتبقى دفينة فى اللاشعور ، ثم يفرض اللاشعور بدوره حياة أخرى يتيسر له فيها ما كان يتمناه " وينتهى علم النفس إلى القول : (ليس الآله سوى انعكاس للشخصية الإنسانية على شاشة الكون وما عقيدة الدنيا والآخرة لإصورة مثالية للأمانى الإنسان ، وما الوحى والإلهام إلا اظهر غير عادى لأساطير الطفولة المكبوتة " (٢) .

الأساس الثالث : فى ميدان التاريخ : ويفسر ظهور الدين تاريخياً بآى الإنسان اخترعته اختراعاً ، عندما أحس بالقوى الطبيعية من حوله كالزلازل والأعاصير وتخيفه وتزعجه ، فلم يجد له مرفأً يأوى إلى آمنه سوى اختراع فكرة الدين ، وهى فكرة مفترضة ، وليست واقعا حقيقيا . وقد أضافت دائرة معارف العلوم الاجتماعية تفسيرات أخرى غير ما سبق لتفسير ظهور الدين ، إذا تقرر : " أنه بجانب المؤثرات الأخرى التى ساعدت فى خلق الدين فإن إسهام الأحوال السياسية والمدنية عظيم جداً فى هذا المجال ، إن الأسماء الالهية وصفاتها خرجت من الأحوال التى كانت تسود على ظهور الأرض ، فعقيدة كون الإله " الملك الأكبر صورة أخرى للملكية الإنسانية ، كذلك الملكية السماوية صورة طبق الأصل للملكية الأرضية .

وكان الملك الأرضى القاضى الأكبر فأصبح الإله يحمل هذه الصفات ، ولقب "بالقاضى الأكبر الأخير" الذى يجازى الإنسان على الخير والشر من أعماله إذن الدين فى نظر هؤلاء قد جاء نتيجة تعامل خاص بين الإنسان وبيئته ، كما صرح بذلك

(١) الإسلام يتحدى : ص ٢٦ ، ٢٧ ط تاسعة ، سنة ١٩٨٥ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٨ .

"جوليان هكسلى" وأن الإنسان قد خلق هذا الدين وأتم خلقه ، فى حالة جهله وعجزه عن مواجهة القوى الخارجية " (١)

وفى هذا الميدان نعثّر على من يفسر ظهور الدين فى ضوء العوامل الاقتصادية ، كما هو الحال لدى الشيوعية ، وأنه خدعة النظام البرجوازى الاستعماري القديم لأولئك المطحونين من الفقراء الذين سلبوا حقوقهم الاقتصادية ، مصورين لهم أن قناعتهم فيما عند الله خير مما ضاع منهم ، وفى هذا يقول لينين فى الخطاب الذى ألقاه فى المؤتمر الثالث المنظمة الشباب الشيوعى فى أكتوبر سنة ١٩٢٠ : "إننا لا نؤمن بالإله ، ونحن نعرف كل المعرفة أن أرباب الكنيسة والقطاعيين والبرجوازيين لا يخاطبوننا باسم الإله إلا استغلالا ، ومحافظة على مصالحهم ، أننا ننكر بشدة جميع الأسس الأخلاقية التى صدرت عن طاقات عن وراء الطبيعة غير الإنسان ، والتى لا تتفق مع أفكارنا الطبيعية . ونؤكد أن كل هذا خداع ومكر ، وهو ستار على عقول الفلاحين والعمال ، لصالح الاستعمار والإقطاع " (٢)

هذه هى الأسس التى بنى عليها معارضو الدين معارضتهم ، صورت بأمانة من واقع وجودها لدى أرباب هذه التيارات : العلمية التجريبية . النفسية والاجتماعية التاريخية والاقتصادية . والان نرى ما يمكن أن يوجه إليها من نقض ودهس .

نقض الأساس الأول : لعل أهم ما يمكن أن يوجه إلى هذا الأساس من "نقض" هو الفرق الهائل بين ما يمكن أن يجيب به العلم على ما يوجه إليه من أسئلة ، وما يمكن أن يجيب به الدين ، مما يتضح معه أن قصور العلم فى جانب تعليل الظواهر ، يعنى أن هناك قوة خارجة عن نطاق العلم . هى التى يمكن أن تعلل بها هذه الظواهر ، وهنا يظهر لنا أن الطبيعة حقيقة من حقائق الكون ، وليست تفسيرا له كما يزعم الماديون ، وما يأتى العلم من كشوف ، لا يتعلق إلا بالهيكل الظاهري للكون ، وأن العلم يفصل ما يحدث ولا يفسره تفسيرا علميا . إن مضمونه إجابة على السؤال : ما هذا ؟ وليس لديه أجابه عن السؤال " لماذا ؟ " ، لقد صدق ما قاله العالم الأمريكى "سيل" : (ان الطبيعة لا تفسر شيئا من الكون ، وإنما هى نفسها بحاجة إلى تفسير" . ويقول أيضا فى هذا المقام : " كانت العملية المدهشة فى صيرورة الغذاء جزءا من البدن تنسب من قبل إلى الإله ، فأصبحت اليوم بالمشاهدة تفاعلا كيمياويا ، ولكن هل أبطلت هذه العملية وجود الإله ؟ كلا وإلا فأين القوة التى أخضعت العناصر الكيماوية لتصبح تفاعلا مفيدا ؟ ... إن الغذاء بعد دخوله فى الجسم الإنسانى يمر بمراحل كثيرة نظام دقيق ، ومن المستحيل ان يتحقق وجود هذا النظام المدهش بإتفاق محض ، فقد صار

(١) نفس المصدر : ص ٢٩ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٠ .

حتمًا علينا بعد هذه المشاهدات ، أن نؤمن بأن الله يعمل بقوانينه العظمى التي خلق بها الحياة "

ويستشهد العلامة وحيد الدين خان بقول العالم الأمريكي المذكور الذي يقول فيه: "لو أنك سألت طبيبا : ما السر وراء إحمرار الدم ؟ لأجاب لأن في الدم خلايا حمراء، حجم كل خلية ٧٠٠/٨ من البوصة ولو سألته : لماذا في هذه الخلايا مادة تسمى "الهيموجلوبين" وهي مادة تحدث لها الحمرة حين تختلط بالأكسجين في القلب ولو سألته : من أين تأتي هذه الخلايا التي تحمل الهيموجلوبين ؟ لأجاب : انها تصنع في الكبد ، ولو سألته : كيف ترتبط هذه الأشياء الكثيرة من الدم والخلايا والكبد بعضها ببعض ارتباطا كليا ، وتسير نحو أداء واجبها المطلوب بهذه الدقة الفائقة ؟ لأجاب هذا ما نسميه بقانون الطبيعة ، ولو سألته : ما المراد بقانون الطبيعة هذا ؟ لأجاب : الحركات الداخلية العمياء للقوى الطبيعية والكيمائية. ولو سألته : لماذا تهدف هذه القوى دائما إلى نتيجة معلومة وكيف تنظم نشاطها، حتى تطير الطيور في الهواء ، ويسبح السمك في الماء ويعيش الانسان في الحياة ، بجميع مآلديه من الامكانيات والكفاءات العجيبة المثيرة ؟ لأجابه : لا تسألني عن هذا ، فإن علمي لا يتكلم إلا عن ما يحدث ، وليس له ان يجيب لماذا يحدث.

من هذا نستنتج :

١- أن العلم له مجاله : وهو تحليل الظواهر ، ولا يستطيع تعليلها كما نطق بذلك أساطينه واذا كانت الظواهر تحتاج بالضرورة إلى التعليل، فإن ما يتكفل بذلك هو الدين ، وليس العلم .

٢- أن القوانين الطبيعية التي تحكم عالم المادة ، لا يمكن أن تكون ذاتية لها ، لأنها لا تستطيع ان تخلق لنفسها شيئا ، وبما أنها موجودة وجودا واقعا. فإن هذا يدل على أن لها مقننا هو " الله " .

٣- أن العلم في اطراده وتقدمه لا يكشف إلا عن حقائق جزئية من الكون . هو بعض عالم الشهادة ، وعدم إدراك العلم ، لما وراء العالم المحس ، ليس علما بالعدم ، كما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية ، فدل ذلك على أن وراء أطوار العلم مناطق أوسع وأرحب ، المتكفل ببيانها والحديث عنها هو الدين وحده .

وقد كان بوسعنا ان نتظاهر مع عالمنا " وحيد الدين " بعرض كثير من الأقوال التي قررها العلماء التجريبيين في هذا المقام والتي تدل من غير شك على قصور العلم في تعليل الظواهر ، ولكن حسبنا هذه الإشارات ، لأننا قد نتوسع أكثر قليلا عند عرضنا للنموذج الثاني من الكتب التي اخترناها من بين الكتب التي تبني منهاجا جديدا في مجال الدراسات العقدية .

نقض الأساس الثاني : يلاحظ على هذا الأساس ما يلي :

١- ان الاستدلال بأن الإله والآخره قياس للشخصية الإنسانية وأمانيتها على مستوى الكون لوجه للربط بينه وبين إنكار الإله ، ومن ثم إنكار الدين وإن فإى دليل مع هؤلاء المفكرين يثبت أن تلك الأمانى ليست إلا صدى لخيالات وأوهام لا حقيقية لها .

٢- إن القول بأن ذهن الإنسان يحتفظ بأفكار قد تظهر فيما بعد فى صورة غير عادية قول صحيح فى ذاته ، ولكن هل يمكن أن ينهض كدليل على رفض الدين ؟ كلا . انه يعتبر استدلالا غير عادى من واقع عادى ، فهو أشبه بمن يشاهد مثلا يصنع صنما فيصرخ قائلا : هذا هو الذى قام بعملية خلق الإنسان .

٣- من معاييب الفكر الحديث وبخاصة لدى أصحاب هذا الاتجاه، انه يستنبط من حادث عادى ، دليلا غير عادى وهذا منهاج معيب من الناحية المنطقية .

٤- اللاشعورية عند الإنسان - من الوجهة العملية - فراغ فى أصله ، حيث لا يختزن فيه شئ قبل مولد الإنسان . وهو لا يختزن إلا معلومات ووقائع شاهدها الإنسان فى حياته ولو مرة واحدة . ومن المستحيل إن يختزن حقائق لم يعلمها من قبل . ومن المدهش حقا ان الدين الذى جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، يشمل على حقائق أبدية ، لا يمكن أن تخضع للحس ، وبالتالي لا يمكن أن تكون مختزنة فى اللاشعور . والسؤال الحاسم هنا :كيف يتأتى المنكرين أن يرفضوا حقائق لا تخضع للشعور وبالضرورة لا تختزن فى اللا شعور ؟ انه رفض لحقائق لا تخضع لتصويرهم وتفسيرهم لحقيقة الدين ومنيعه ، وهو تصور خاص ، لم يقم على أساس علمى صحيح ، لأن تفسير نشأة الدين ليس كما يتصورون.(١)

نقض الأساس الثالث : ويلاحظ أن الذين يرفضون الدين بناءً على هذا الأساس ما يأتى :

١- أنهم لا يدرسون الدين دراسة حقيقية موضوعية وبمنهج صحيح ، ولهذا يبدو لهم كأنه شئ غريب .

٢- أنهم يعممون أحكامهم ، بحيث تشمل كل الممارسات والأفكار التى تنسب إلى الدين ، أى دين ، دون فحصها لمعرفة الصحيح منها من غيره ، فى أى مرحلة من مراحل التاريخ ثم يتأملون فى ضوء هذا المحصول حقيقته . وكأن الدين فى نظرهم حقيقة اجتماعية ، وليس حقيقة خارجية فوق الإنسان والمجتمع .

(١) نفس المصدر : ص ٢٥

٣- لما كان الدين فى نظريهم عملا اجتماعيا ، خضع فى ظهوره لأسباب اقتصادية واجتماعية فإن منهج البحث فيه عن حقائقه لا يتجاوز منهج البحث فى العلوم الأخرى التى تنشأ فى المجتمع ، وهذا خطأ واضح فى تصورهم للدين ، وبالتالى فى منهج البحث فيه . أن الدين حقيقة واحدة فى ذاتها قد يقبلها المجتمع وقد يرفضها ، وقد يقبلها قبولاً ناقصاً ، ولكنه يبقى على كل حال علماً على حقيقة خارجة عن أن تكون أثر لعوامل اجتماعية واقتصادية (١).

هذه بإختصار الردود التى توجه بها العلامة المسلم وحيد الدين خان إلى معرض الدين، وهى فى مجموعها تدل على أن هؤلاء قد رفضوا الدين فى ضوء نظريتهم إلى حقائق ناقصة وجزئية لا يتصل بعضها بموضوع الدين مطلقاً واعتقدوا أن الدراسة العلمية الحديثة قد أبطلت الدين وعلى حين أننا لو نظرنا إلى الواقع جملة وتفصيلاً ، فسوف نصل إلى نتيجة تختلف عن دعواهم كل الاختلاف . والدليل على ذلك أن كثيراً من أصحاب العقول الممتازة ، بعد أن تركت الدين ، أخذت تهذى بكلمات لا حقائق وراءها ، والسجل الذى أنتجه هؤلاء يشتمل على خرافات وآراء متناقضة ، وعلى أدلة أشبه بالسفسطة . من ذلك ما قاله " برتر اندرسل " : والإنسان وليد عوامل ليست بذات أهداف ، إن بدأه ونشوه ، وأمانيه ومخاوفه ، وحبه وعقائده كلها جاءت نتيجة ترتيب رياضى اتفاقى فى نظام الذرة ، والغير ينهى حياة الإنسان ولا تستطيع قوة أحياءه ، أن هذه الجهود الطويلة والتضحيات ، والأفكار الجميلة والبطولات العبقريّة ، كلها سوف تدفن إلى الأبد مع فناء النظام الشمسى ، ولولم تكن هذه الأفكار قطعية ، فإنها أقرب ما تكون إلى الحقيقة حتى أن أية فلسفة تحاول إنكارها ستلقى فناءها تلقائياً (٢) ونقول : اليس فى قول " برتر اندرسل " تعصب مقيت يرجع التفسير المادى للحقائق على غيره من التفسيرات الأخرى المحتملة ، كما يقول العالم الإنجليزى " السير جيمس جينز " فى كتابه الممتاز " عالم الأسرار " ثم ما قيمة الحياة كلها فى ضوء هذا التفسير المظلم ، الذى يغلق كل أبواب الخير والأمل والتفاؤل أمام الإنسان . فيجعل مصيره على هذا الشكل المزرى ؟ وأى قيمة يمكن أن تستقر فى حياتنا لنميز بها بين الطيب والخبيث ؟ ثم أخيراً كيف نقبل هذا المصير الذى يسوى فى نهايته بين الأسوياء والأشقياء أو بين الصالحين والطالحين ؟ أن التفسير المادى للحياة ، إنما يذهب بقيمتها الجمالية ، ويحولها إلى ظلام دامس . ويجعل الإنسان فيها ترساً فى آلة ميكانيكية ، لا روح فيها ، اللهم إلا أداء عملها النمطى وحتى تستوفى عمرها الافتراضى.

(١) نفس المصدر : ص ٢٧ ، ٢٨

(٢) نفس المصدر : ص ٤٦

إن اختيار " رسل " ليكون نموذجا لهؤلاء النفر الذين رفضوا الدين اختيار له دلالة العميقة ، لان نبوغه العلمى ، وبخاصة فى مجال الرياضات ، لم يفده شيئا ، عندما تنكب الطريق الصحيح فى النظر إلى الدين والحياة . وفى المقابل نطالع كثيرا من آراء الباحثين الممتازين تعيد الأمل والاشراق إلى النفوس من جديد لانها اهدت إلى النظرة الصحيحة للدين ، وانهجت منهاجا حقيقيا فى بحثها العلمى ، وهو ما سنتحدث عنه الان فى الكتاب الثانى .

العمل الثانى : الله يتجلى فى عصر العلم :

هذا الكتاب ترجمة لمجموعة من البحوث العلمية قام بها أصحابها ، فى ميادين مختلفة من العلم بلغت ثلاثين بحثا ، لعلماء أجلاء لهم أقدام راسخة فى مجال اختصاصاتهم وبالضرورة لابد ان تكون النتائج التى توصلوا حاسمة فى موضوعنا . وكل هذه النتائج فى مجموعها تقرر أن الدين حق ، وأن الإيمان بوجود قوة عظمى ، هو حقيقة علمية عقلية بجانب كونها حقيقة وجدانية شعورية . وهى فى نفس الوقت رد مباشر على أولئك الذين يزعمون أن الدين لاحقيقة له . حين نظروا إلى القضية بأدوات قاصرة وأفهام كلية .

ولو ذهبنا نستعرض النتائج التى انتهى اليها هؤلاء لطال بنا الحديث ولكننا سنجتزئ نتائج بعض البحوث ، لنستخلص منها ما يمكن ان يفيد التقدم العلمى فى ميدان الدين والإيمان . وليتبين لكل ذى عقل أن الراضين للدين بحجة التقدم العلمى ، قد أخطأوا علميا بجانب ارتكاسهم الدينى .

من البحوث التى اخترناها : نشأة العلم ، هل هو مصادفة أو قصد ؟ لعالم الطبيعة البيولوجية " فرانك آلن " يقول فيه " كثيرا ما يقال ان هذا الكون المادى لا يحتاج إلى خالق ، ولكننا اذا سلمنا بأن هذا الكون موجود فكيف نفسر وجوده ونشأته " ثم يستعرض احتمالات نشأة الكون على الوجه الآتى :

- ١- أن يكون هذا الكون وهما وخيالا ، وقد قال ذلك " سير جيمس جينز " .
- ٢- النشرة التلقائية الذاتية . (المصادفة) من العدم المحض ، وقد قال ذلك بعض الباحثين .
- ٣- الأزلية المطلقة ، يعنى أن يكون العالم من مادة قديمة تحركت بذاتها فأصبحت كونا - وهو مذهب الماديين عموما .
- ٤- أن يكون له خالق مدير حكيم قادر . وهو قول المؤمنين من الباحثين .

والاحتمالان الأول والثانى ساقطان ، فأما الأول فلأنه يتعارض مع الوجود الحقيقى للكون ، وهذا التفسير يرجع إلى إحساس من يقول به ، لا إلى الواقع فى ذاته . وأما الثانى ، فباطل كذلك ، لانه يتعارض مع مبدأ " السببية " وهو مبدأ بدهى .

وأما الاحتمال الثالث ، فإنه باطل كذلك ، لأن قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن عناصر هذا الكون تفقد حرراتها ، وأنها سائرة حتما إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هى الصفر المطلق . أما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة ، والأرض الغنية بأنواع الحياة ، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون أو أساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معينة ، فهو إذن حدث من الأحداث ، ومعنى ذلك انه لابد لأصل الكون من خالق أولى ليس له بداية ، عليم محيط بكل شئ قوى ليس لقدرته حدود ، ولا بد أن يكون هذا الكون من صنع يديه " (١)

ومن تلك البحوث أيضا ، آخر بعنوان : " الأدلة الطبيعية على وجود الله " كتبها "بول كلارنس ايرسولد " أستاذ فى الطبيعة الحيوية . يستهل بحثه بهذا الاعتراف : "وقد لمس الناس عامه - سواء بطريقة عقلية فلسفية أو روحانية - أن هناك قوة فكرية هائلة ، ونظاما معجزا فى هذا الكون ، يفوق ما يمكن تفسيره على أساس المصادفة أو الحوادث العشوائية ، التى تظهر أحيانا بين الأشياء غير الحية ، التى تتحرك أو تسير على غير هدى "

ونقض فكرة المصادفة أو العشوائية كتفسير لنشأة الكون ، يعنى ضرورة التعليل المقبول ، الذى يفرض على العقل ، وإذا كان جمهور العلماء التجريبيين يدركون أن وسائلهم وإن كانت تستطيع أن تبين لنا بشئ من الدقة والتفصيل كيف تحدث الأشياء ، فإنها لاتزال عاجزة عن أن تبين لنا لماذا تحدث ؟ إن العلم والعقل الإنسانى وحدهما لن يستطيعا أن يفسرا لنا لماذا وجدت الذرات والنجوم والكواكب والحياة والإنسان ..وعلى الرغم من أن العلوم تستطيع أن تبين لنا نظريات عن السديم ومولد المجرات والنجوم والذرات ، وغيرها من العوالم الأخرى ، فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة والطاقة التى استخدمت فى بناء هذا الكون أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالى . اذن التفكير المستقيم والاستدلال السليم يفرضان على عقولنا قضية وجود الله (٢) . وينهى الباحث حديثه بقوله : "وبرغم أننا نعجز عن إدراكه إدراكاً مادياً أو وصفه وصفاً مادياً ، فهناك ما لا يحصى من الأدلة المادية على وجوده تعالى ، وتدل أياديه فى خلقه على انه العليم الذى لا نهاية لعلمه ، الحكيم الذى لا حدود لحكمته ، القوى إلى أقصى حدود القوة " (٣)

(١) الله يتجلى فى عصر العلم : من ٦ ط ٣ . القاهرة سنة ١٩٦٨ .

(٢) نفس المصدر : من ٣٦ . ٢٥ .

(٣) نفس المصدر : من ٣٦ .

يظهر مما سبق أن هذا المفكر وإن لم يستقصى كثيرا من الأدلة ، كما رأينا لدى الكثيرين من أمثاله إلا أنه قال فصل الخطاب فى قضية الرد على المعارضين ، حين قرر أن " الله " سبحانه وتعالى موجود وهو فوق التصور الإنسانى العاجز ، لماذا كان الإنسان منا يعجز عن ادراك كثير من المعانى الروحية ، وأقربها إلى ذاته " روحه هو " اللهم إلا فى حدود خبرته ، فكيف يتصور أن " الله " المطلق " يمكن أن يخضع للحس والتجربة حتى يعترف به هؤلاء المعارضون ؟

وقد لفت نظرى وأنا أطلع الكتاب الذى معنا . بحث فى غاية الأهمية والجراه ، اعتمد صاحبه على بيان الطريقة العلمية التى ينبغى أن تتبع فى البحث ، ثم كشف عن تورط بعض الباحثين فى ميدان العلوم التجريبية حين يتجاوزون هذه الطريقة ، خضوعا لضغوط سياسية أو دينية غير صحيحة ، أو أن يكونوا واقعين تحت تأثير الإلف والعادة والتعصب لما هم عليه من معارضة للدين ، لا تقوم على أساس صحيح. وعنوان البحث: استخدام الأسلوب العلمى . ومؤلفه " ولتر أوسكار لندبرج " عالم الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية .

والطريقة العلمية الصحيحة التى تصل بنا إلى الإيمان هى :

١- ملاحظة العالم لبعض الظواهر التى يقع عليها اختياره.

٢- تسجيل هذه الظواهر .

٣- الربط بين ملاحظاته والنتائج التى توصل إليها من سبقه فى مجال بحثه حتى يمكنه الحصول على النتائج أو فروض جديدة .

٤- أن يستنبط من ملاحظاته والنتائج السابقة ما يمكن أن يكون تفسيراً للظاهرة ، ودور التنبؤ هنا دور أساسى ، والاستنباط هو الذى على ذلك .

إن الطريقة العلمية هذه تقوم على أساس انتظام الظواهر الطبيعية ، والقدرة على التنبؤ بها فى ظل هذا الانتظام . وانتظام الظواهر والقدرة على التنبؤ . هما الأساسان اللذان تقوم عليهما الطريقة العلمية ، وهما فى الوقت ذاته أساس الإيمان بوجود الله ، إذ كيف يتسنى أن يكون هناك كل هذا الانتظام ، وأنى يتسنى لنا أن نتنبأ بهذه الظواهر ما لم يكن هنالك مدبر مبدع ، وحافظ لهذا النظام العجيب ؟ ^(١) إن هذه الطريقة فى الاستدلال تذكرنا بما انتهى إليه بعض مفكرى الإسلام ، حين استدلوا على وجود الله بوجود هذا النظام الكونى ، والعناية الفائقة بهذا الكون ^(٢) .

(١) نفس المصدر : ص ٣٢، ٣٣ .

(٢) ابن رشد / الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠ ، تحقيق د/ محمود قاسم ط . القاهرة

هذه بعض شذرات ، أخذتها من بعض البحوث التى أخرجها مجموعه من العلماء الإثبات فى مجالات العلوم التجريبية ، والتى يمكن أن نستخلص منها :

(أولاً : ان العلوم التجريبية ، بل والانسانية كذلك ، تكشف كل يوم عن الجديد من القوانين والحقائق التى تؤكد وجود الحقيقة الكبرى " الله " وأن دعاوى معارضى الدين عارية عن الصحة ، لأنها عارية عن الدليل.

ثانياً : إن فشل معارضى الدين فى اثبات صحة موقفهم ، استغل من قبل بعض المنظمات السياسية والمؤسسات الدينية لصالح طوائف بعينها ، يهمها أن يظل الدين الصحيح بعيداً عن التأثير فيمن يفرضون سلطانهم عليهم ، وأن تبقى فوضى الإلحاد هى عقيدة هؤلاء.

ثالثاً : ان الخضوع للهوى والبعد عن المنهاج العلمى ، والتعصب المقيت للأعراف والتقاليد الشاذة ، كان من العوامل التى أسس عليها معارضو الدين مواقفهم .

رابعاً : إن موجة الإلحاد التى رأيناها فى الغرب فى القرن الماضى ، والتى كانت نتيجة مباشرة للتقدم العلمى فى المجالات المختلفة ، لا يمكن أن تكون تعبيراً عن الروح العامة التى يحياها الإنسان الغربى، انها يمكن أن توصف بالإلحاد الفكرى ، الذى لا يتجاوز العقل إلى الروح ، وقد يكون هذا مظهرًا من مظاهر الغرور الكاذب الذى ينشأ لدى الإنسان من أثر توهجه العقل وفى غيبة تلك الروح ، حتى اذا ما ظهرت عوامل إحياء هذه الروح من جديد ، تبين لمثل هؤلاء أن ما كانوا عليه من قبل لم يكن إلا سراباً يحسبه الظمان ماء ، حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً . ولعل خير دليل على ما أقول ما صرح لى به المفكر المسلم الدكتور رشدى فكار فى جلسة خاصة ، من أنه زار الفيلسوف الوجودى المعروف " جان بول سارتر " وهو على فراش الموت ، فقرر أمامه إنه لو استقبل من أمره ما استدبر ، لانتهج نهجاً آخر فيما يتعلق بعلاقته بالدين . يقوم على الايمان ، وشفع اقراره هذا باعطاء مفكرنا رسالة صغيرة ، مكتوبة باللغة الفرنسية عنوانها : " الارتداد " وتعنى بلغة الاسلام " التوبة " وليس لنا ان نتعجب من هذا الموقف فأمثلته كثيرة ومتعددة ، لعل أظهرها ، ما عرف عن نهاية "ماكس" وما سمعناه عن قصة إسلام المفكر الفرنسى المسلم "جارودى" إن هذا الذى حدث ويحدث يؤكد ما قاله الحق تبارك وتعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم : " إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء ... " (١)

تقويم هذه التجربة المنهجية فى ضوء حقائق الان :

نسوق هنا الحقائق الاتية :

١- الإسلام هو التعبير النهائى والأخير لاتصال السماء بالأرض ، ودليل هذه الحقيقة هو طبيعة هذا الدين ، وما جاء به من أحكام : عقدية وعملية وأخلاقية ، هى فى

(١) سورة القصص : آية ٥٦

تحليلها النهائي ، منجاة للانسان من أى انحراف أو ضلال ، كما أن فى مجموعها العام ، لصالحه هو .

٢- الإسلام يجعل من أساسيات الايمان به " العقل " كما يجعله أساس التكليف بأحكامه التفصيلية لكل من آمن به ، قبل أن يبلغ درجة التوضوح العقلى .

٣- الإسلام دين عالمى فى نطاقى الزمان والمكان ، وهذه العالمية تقتضى أن يكون له حكم على كل الظواهر الفكرية والسلوكية ، لدى البشر جميعا ، بما يتلاءم مع استعداداتهم وقدراتهم ، وإلا ظل محصورا فى نطاق يخالف طبيعته العامة .

٤- جعل الإسلام الفيصل بين الحق والباطل هو البرهان الجلى الواضح ، أما ما دون ذلك مما يظنه الناس دليلا ، هو ليس كذلك فهو ساقط من حسابه وأن اصحاب هذه المواقف لا يقولون إلا بالظن وما تهوى الأنفس .

٥- أودع الله آياته الدالة على صدق وجوده وعظمته فى كتابة المسطور وكونه المنثور ، وحض العقل على اكتناه أسرار كتابه وكونه ، فضلا عن آفاق النفس الحافلة بكل دلائل العظمة لله رب العالمين .

٦- القوانين التى تحكم عالم المادة وعالم الأحياء ، سنن إلهية ، فى الكشف عنها تأكيد وتدعيم للإيمان ، متى انتهج الباحثون المنهج العلمى الصحيح . وفى هذا ما يؤكد أن التقدم العلمى ، ليس خطرا على الدين ، كما يزعم الملحون .

٧- ان الروح الكونية العامة روح مؤمنه ، سواء منها ما كان عاقلا كالانسان ومن فى حكمه أو غير عاقل كبقية الكائنات الأخرى ، والتسخير لما سخره الله ، مظهر من مظاهر هذا الايمان هذه الموجودات ، ومن البدهى أن تأكيد إيمان الروح الإنسانية يكون أقوى وأولى .

٨- أن الاتجاهات الالحادية تحمل معها أدلة تهافتها ، وأن المنهج العلمى يكشف عن ذلك دون معاناة . وهذه الاتجاهات بدعة فكرية ضحلة ، يروج لها الضعفاء فى كل زمان ، إما لفشل فى استيعاب الروح الايمانية وإما لتسخير دعاويهم لخدمة مؤسسات وسلطات معينة.

فى ضوء هذه الحقائق نقول : إن المنهج الذى ينبغى أن يتبع فى دراسة علم العقيدة فى حياتنا المعاصرة من واجبه أن يعمل فى ضوء الحقائق السابقة ، وهذا يقتضى من العاملين فى حق هذه الدراسات ما يأتى:

١- تجاوز الطرق الجدلية التى كان يستخدمها القدماء ، وتشكيل أدلتهم فى اطار واقعى عقلى وجدانى ، يرتكز أساسا على القرآن الكريم ، واستيعاب ماضيه من روح عامة تغذى عملية الاستدلال وتقويها . بما يتفق مع ملكات الإنسان ومواهبه .

٢- الوقوف على أحدث منجزات العلوم التجريبية والإنسانية ، ومعرفة الحق والباطل فيها وتنبية العاملين في إطارها إلى ذلك، مع بيان أن الخطأ الوارد في هذه العلوم، انما يرجع إما إلى الخطأ في منهج البحث ، أو إلى توجيه الحقائق توجيهها يحولها إلى أباطيل .

٣- اتخاذ صالح الإنسان من حيث هو القياس الحقيقي للحكم على الآراء والمعتقدات ، في حياته الراهنة ، وفي حياته الممتدة .

وأحسب أن مجموعة الدراسات التي أشرنا إليها في أول هذا البحث، والتي قدمها أصحابها من منظور متطور ، والتي اخترنا لتمثيلها كتابي : الإسلام يتحدى : " الله يتجلى في عصر العلم " انما تغذي هذا الاتجاه وتقويه . ونحن في واقعنا في حاجة إلى المزيد من مثل هذه الدراسات بل في حاجة إلى دراسة أكثر استيعابا ، لرصد ما عسى أن يكون من انحراف عقدي وفكري في كل النتاج الفكري المعاصر .

ولعل أهم ما يمكن أن يقال في هذا المقام ، أن مؤسساتنا التربوية بكل أنواعها خصوصاً ما كان منوطاً به منها القيام على الدراسات العقيدية كالأزهر الشريف وما في حكمه من المؤسسات الأخرى، أقول: هذه المؤسسات لا تزال حتى يوم الناس هذا أسيرة المنهاج القديم في دراسة العقيدة ، تهيباً منها وخشية أن ينال التجديد تلك القوالب الجامدة ، غافلين عن حقيقة هامة ، هي أن التجديد الذي تعنيه ، ليس تجديداً في القضايا والمسائل بل في المنهاج والأسلوب ، وأختم كلامي بأن أسوق لكل ذي بصير، ما ذكرته في التمهيد لهذا البحث ، وهو قوله تعالى : " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن .. " (١) ثم أقرر : إن هذه الآية تعتبر إطاراً عاماً ، ينبغي أن تراعى فيه الظروف ومقتضيات الأحوال . فإذا اعرضنا عن ذلك ، بالتمسك بأسلوب لا يتساوى مع مطالب العصر ، متجاوزين لروح المنهج الذي أومأت هذه الآية ، وكنا متجاوزين لواقع له مطالبه إلى ماض لا يفيد منهاجاً في واقعنا شيئاً .

(١) سورة النحل : آية ١٢٥

منهج المسلمين فى علم الكلام

د. فوفية حسين

إن منهج المسلمين فى علم الكلام موضوع يبدو للبعض أنه تسجيل مسلسل لمواقف المسلمين فى هذا المجال . والحقيقة أن التسجيل وهو تسجيل تاريخى يمثل نقطة من نقاط معالجة الموضوع . وهى نقطة أساسية . لأنها تقدم للباحثين الواقع الفكرى الذى ساد على مر العصور . وكانت له سماته فى كل حقبة زمنية وكل بقعة من بقاع الأرض . ولعله يكون من المفيد البدء بتحديد مضمون تعبير « علم كلام » انطلاقاً من مختلف التعريفات التى وردت فى كتاب الاصطلاح ^(١) والتى لن نقف عندها بالتفصيل وإنما نحيل إلى بعضها ^(٢) ، ونذكر منها معنيين يرتبطان بما ثار حول العقيدة :

الأول : كلام ليس له رابط ولا ضابط ويثير التساؤل حول نقاط عقائدية مما ينتهى بالعقول إلى الشك والريبة .

الثاني : كلام لدحض ما يثار حول العقيدة ، بهدف الدفاع عنها .

وواضح أن المعنى الأول ليس به منهج ، لأنه يضم آراء تلقى من قبل أصحابها دون فحص أو تمحيص ، ولجرد الكلام فى موضوعات فى العقيدة دون وعى بطبيعتها ومدى قدرة العقل الانسانى على الخوض فيها بوعى وإدراك . والعقل الانسانى - كما نعلم - له حدوده التى لا تسمح بالخوض فيما لم يطر على ادراكه وهو الغيبيات ، ولذلك نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الكلام فيما لا يملك العقل ادراكه وهو الغيب « ولذلك قبل عن هذا اللون من الكلام الذى نهى عنه الرسول تعبير : « الغث من الكلام » .

أما الكلام الذى يقال من قبل المخلوقين للرد على الغث من الكلام دفاعاً عن العقيدة فإنه الثمين من الكلام - وقد خاض فيه كبار رجال العلم من فقهاء وغيرهم وكانت لهم مواقف دفاعية لها ثقلها لما تتميز به من قوة واتساق ينطلق من تقدير الواقع ، مما جعل لها منهجاً واع تجلّى فى ردود أصحابها .

(١) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى . مادة « كلام » .

(٢) أنظر مثلاً : كتاب التتبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي من ص ٢٨ - ص ٨٢ حيث يفسر لفظ « كلام » على خمس أوجه هي : ما يعنى كلام الله الذى كلم به عباده وكلام الله بمعنى الوحي وهو « القرآن » ثم يقصد به أيضاً : كلمات الله ، أى علم الله وعجائبه والرابع : كلام من المخلوقين ولا يسمعه بنو آدم - وأنظر أيضاً المال والنحل للشهرستانى من صفحة ١٤٥ ، ١٧٦ و « الخطط » للمقريزي من ٢ ، ص ١٨ والفرق بين الفرق : للبغدادي (عبدالقاهر) ص ٢٢١ .

ومن أوائل المواقف الكلامية ، بعد نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن الخوض فى الكلام فى « القدر » ما قاله الإمام على بن أبى طالب (١) كرم الله وجهه وذلك فى مناظرة بينه وبين القدرية وقد رد على أحد شيوخهم قائلاً : « ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين » ثم قال : « .. لعلك تظن قضاء واجبا وقدرأ حتما ، لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، ولما تأتى من الله لائمة المذنب ، ولامحمدة لمحسن ، تلك مقالة اخوان الشياطين ، وعبداء الأوثان ، وخصماء الرحمن ، وشهاد الزور وأهل العلماء عن الصواب فى الأمور .. إلى آخر النص » (٢) .

هذا كلام الامام على كرم الله وجهه ، وهو كلام يحض به القول بالجبرية ، اعتماداً على المعانى السامية الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، مبينا التعارض بين القول بالجبر ، والقول بتكليف العباد ، فالأول قول جاهل عميت بصيرته والثانى قول مؤمن يعلم بواطن أمور الشريعة الاسلامية ويحث على العمل بها ولذلك فالامام على كان فى موطن المجادلة المحموده - يقرع الحجة مقدما الأدلة النقلية والعقلية - وهذا صقل ذهنى قوى تحقق بفضل تدبر أى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، ويمثل منهج الدراية بالأمور وضبط المفاهيم حسب دلالة النصوص المنزلة ، قرآنا وسنة . فالأساس فى هذا الجدل المحمود هو المعانى التى جعل منها الامام على رضى الله عنه معياراً للحكم على مختلف المواقف التى وردت عليه خاصة ما تعلق منها بأمور العقيدة وما بها من غيبيات تفوق مستوى العقل البشرى ، فكلنا يعلم ان موضوعات المعرفة فى الاسلام منها ما هو فى مستوى العقل البشرى وهذا يتعلق بعالم الشهادة ، ومنها ما يفوق مستوى العقل البشرى وهذا يتعلق بعالم الغيب الذى لايملك العقل البشرى معرفة كنهه ، ويملك فقط اثبات وجوده وهذا موقف ذهنى له قيمته (٣) .

وكذلك كان منهج عبدالله بن عمر رضى الله عنهما الذى واجه أقوال الجهمية وانتهى إلى أن تبرأ منهم بعد مجادلتهم بالحسنى عملاً بالآية الكريمة « وجادلهم بالتى هى أحسن » ثم رسالة عمر بن عبدالعزيز فى الرد « على القدرية أمر له قيمته على نحو ما يرد فى كتب تاريخ الفكر الاسلامى (٤) ونجد أيضاً الحسن البصرى (١١٠ هـ - ٧٦٥ م) الذى له رسالة فى ذم القدرية ، لها قيمتها .

(١) « المنية والامل » : لابن المرتضى ص ٧ .

والامام على : البلاغة - للشريف المرتضى - وبه الكثير عن مواقف الامام علي في مجال الدفاع عن العقيدة .

(٢) « المنية والامل » : لابن المرتضى ص ٦ ، ص ٧ .

(٣) « العقيدة النظامية » للجويني امام الحرمين ، باب السمعيات ص ٥٧ .

وأيضا - الإرشاد اى قواطع الادلة فى أصول الاعتقاد للجويني امام الحرمين ص ٨ .

(٤) « الفرق بين الفرق » : لعبد القاهر البغدادي حيث يرد ذكر عدد كبير من أوائل المدافعين عن العقيدة .

- وأيضا : كتاب أصول الدين للبغدادي .

ولعل البحث عن بعض هذه المراجع يعطى فرصة للحكم على طريقة الأوائل فى الدفاع عن العقيدة ، ونتائجهم كله يتمثل فى الرد على القدريّة - والخوارج - والروافض.

ولعل تسمية « الفقه الأكبر » تلفت النظر إلى أسلوب أبى حنيفة فى النظر إلى الحقائق العقائدية ، وقد تعلق كلامه بالاستطاعة مع الفعل .

ثم الشافعى نفسه (٢٠٤ هـ / ٨٢٨م) تناول مسائل الكلام بالدراسة والفحص ، فله آراء فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة وتلامذة الشافعى أيضا لهم جهود فى مجال الورد على القائلين بخلق الأفعال .

هؤلاء كان الغالب عليهم هو مجادلة الخصم انطلاقا من النص المنزل قرآنا وسنة ، ليقدّموا لهذا الخصم ما يمكن أن ينقى ذهنه من الفهم الخاطئ للنصوص المنزلة - فكانوا يتدبرون أى الذكر الحكيم ويقفون مع هذا الخصم وقفه لين (١) يناقشونه فيما ملأ به رأسه من آراء ، توارثها أو وقع عليها بعد دخولها إليه متسربة من الثقافات المجاورة أو مدسوسة على البيئة الفكرية للمسلم ، من قبل بعض المغرضين ممن يكيّدون للإسلام فكانوا فى مواجهتهم هذه دنطلقين من أسس فكرية إسلامية .

نتبين مما سبق أن الكلام فى الدفاع عن العقيدة قد ظهر عند ظهور الحاجة إليه وهذه الحاجة كانت لقصور بعض العقول عن تقدير بعض المسائل الإيمانية ، أو لتنفيذ أغراض من يودون - عن قصد ونية - النيل من الدين الحنيف .

وكلام على رضى الله عنه ومن جاء من بعده حتى أواخر القرن الثانى الهجرى أو قبل ذلك بقليل ، يمثل أسلوبا من المواجهة بين الآفة الذهنية عند من ضلوا ، وبين العلماء فى الدين ، له سمة الواقعية ، بمعنى أنه يحى على قد اخطر الزاحف ليقضى عليه . وعندما نقول على قد اخطر الزاحف ، نعنى الانحراف النفسى والعقلى عن سواء السبيل فى فهم أسس العقيدة ومقتضيات تنفيذ أوامرها وأحكامها وتعاليمها ولذلك فهى واقعية أى أن الدواء الشافى العاقى للعقول والنفوس بالنسبة لأمر العقيدة لم يتحدد فحواه إلا بعد تحديد أبعاد الآفة أو أبعاد الداء - فاذا ما تحددت أبعاد الداء ، أمكن تحديد أبعاد الدواء . وهذه قاعدة لها أهميتها وطبقها المفكر المسلم فى أغلب مواقفه الكلامية .

= مقالات الإسلاميين للاشعري تحقيق ريتز .
- الإبانة عن أصول الديانة : للاشعري : تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور طبعة أولي : ١٩٧٧ طبعة ثانية ١٩٨٧ .
- لم الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني امام الحرمين : تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور طبعة أولي (سلسلة تراثنا) سنة ١٩٦٢ طبعة ثانية ، بيروت ، ١٩٨٧ .
(١) الإمام علي : نهج البلاغة .. للشريف المرتضى - وهو كما ذكرنا به العديد من المواقف التي كان فيها الامام علي رضى الله عنه مدافعا عن العقيدة علي الأسلوب الذي اعتاد ، وهو تدبر أي الذكر الحكيم .

ولما كان الداء نابعا من البيئة الداخلية ، أى أن القول الهام لحقيقة عقائدية قد صدر من عقلية عربية - وقد تبينا أن المسائل التى شغلته لم تخرج عن الجبرية أو الحرية المطلقة أو مرتكب الكبيرة أو الزج بالقول بامام يتحدى فى بعض نواحي امامته حدود بشريته أو الارزاء - وكلها أمور ظهرت بناء على نقاش غير محمود قام بين بعض الجهلة أو بعض المغرضين ، فإن الدواء قد قيس على طبيعة الداء - وكان المنهل الذى نهل منه هو النصوص المنزلة : قرأنا وسنة فاستقى العلماء الحجج والبراهين للقضاء على الخلل الذهني من هذا المنهل الرياني وكلنا يعلم أن النص المنزل يحتضن فى الايمان امكانية ظهور صقل ذهني ^(١) ومن هنا اتخذت النصوص المنزلة منهلا وأصبحت أطراف الدفاع تتقارع بالحجة مع أصحاب الرأي الفاسد - انطلاقا مما ورد فى النصوص المنزلة معتمدين فيما يقدمونه على أصول التفسير كما بينها أوائل المسلمين من أهل التفسير . وعلى رأسهم ابن عباس رضى الله عنهما .

وقد تبينا كيف أن عليا رضى الله عنه وقد واجه فكرة الجبر بدلالة التكاليف المنزل الذى لا يكون الا اذا كان المكلف صاحب حرية وإرادة - يترتب عليها الثواب والعقاب . أى كان مسئولا أمام ربه .

وكان اعتماد على رضى الله عنه ، على دلالة الفعل الانساني فى الاسلام ، كافيه للقضاء على ضحالة القول بالجبرية أو الحرية المطلقة ، أى ذلك المفهوم الذى قال به بعض المعتزلة الذين كانوا يقدمون العقل على النقل ، متجاهلين وجود إرادة الله عز وجل أعطت للعباد فطرة تقدير حريتهم فى حدود البيئة الخاصة لأفعالهم والتى تخضع لمختلف الظروف والملابسات الخارجية والنفسية التى خلقها الله والتى يعلمها فهو « الخبير ، العليم » فردود المدافعين عن العقيدة فى هذه الحقبة الزمنية قامت على أصول الفكر الاسلامي أو أسسه من جهة ومن جهة أخرى على ثراء ترابط المعانى وتكامل الأوضاع بين كل ما فى عالم الشهادة من جزئيات والايمان بوجود إرادة الله فالمنبع أو المنهل الذى اعتمد عليه المدافعون كان هذه المعانى المنزلة التى يتضمنها كلام الله والتى وفق هؤلاء المدافعون فى تبينها والرد بها على أصحاب الأفكار المناوئة .

فكيف نسمى هذا المنهج الذى سار عليه هؤلاء الأوائل من علماء المسلمين فى مجال الدفاع عن العقيدة ؟

إن البعض يسميه « منهج السلف » ^(٢) نسبة إلى أهله من سلف الأمة الصالحين .

(١) ينظر بحث « اسس الفكر الاسلامي » الذى القي بملتقى الفكر الإسلامى الثالث والعشرين بالجزائر فيما بي ١٩٨٩/٨/٢٩ حتى ١٩٨٩/٩/٥ بقلم كاتبة هذه السطور .

(٢) « إبانته عن أصول الديانة للأشعري أبو الحسن » تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور طبعة أولى من صفحة ٧ - ص ١٤ .

ويسميه البعض الآخر : بـ « دين العجائز » ^(١) نسبة أيضا إلى القائلين به ممن عاصروهم بعض من قالوا بطرق أخرى - وكأن أولئك قد تقدمت بهم السن ، وعرفوا طرق الآخرين بل واتقنوها ، فأرادوا أن يفرقوا بين هذه وتلك ، فقالوا عن الأولى « دين العجائز » وقد ظهرت هذه التسمية بالذات على لسان الجويني إمام الحرمين (٤٧٨ هـ / ١٠٨٩ م) .

ولكن إن أردنا أن نسمى هذا المنهج بحسب الأسلوب المتبع فيه فإننا نجد أن المدافعين عن العقيدة قد اتبعوا أسلوب الفقهاء الذين كانوا يرجعون إلى النص المنزل لتبين « العلة » في الحكم الخاص بالنازلة التي لم يرد فيها نص .

ولا غرابة في ذلك والكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة هما أساس مختلف العلوم التي ظهرت في البيئة الإسلامية في ذلك الحين فعلماء الكلام ، كغيرهم من أهل العلوم الأخرى التي ظهرت حول القرآن والسنة اعتبروا النصوص المنزلة الأصل في تبين حقيقة الوقفة من المخالفين ، فتدبروا النصوص وتبينوا دلالتها وكانوا يجتهدون كمفسرين لها ، ورأوا أن من النصوص المنزلة ما يدفع غائلة هجوم الجاهل والمغرضين من المهاجمين فاستقوا ردودهم من النصوص التي ورد بها قول الله عز وجل عن المشكلة المطروحة كفكرة أو وقفة مخالفة للعقيدة وقدموا النصوص المتعلقة بالإيمانيات وكان موقفهم من الأمور الغيبية يقرها كما وردت لأن النص المنزل هو المصدر لمعرفة ، ولا يملك العقل أن يصل إلى كنهها وإنما في مقدوره إثبات وجودها .

وموقف من دافع عن الإسلام في القرن الثاني ، من أهل السنة كان موقفا يعتمد على بيان تفسير النصوص المنزلة التي يستشهد بها الخصوم ، وكان بيانهم يقوم على تطبيق ما عرف فيما بعد « بأصول التفسير » مستأنسين بفهم الصحابة رضي الله عنهم .

الأمر الذي جعل خصومهم من أهل الجبر والشيعة والمرجئة وغيرهم رغم مكابرتهم في العلم لا يملكون مواجهة الفهم الصحيح لكلام الله فاتجه أغلبهم إلى كتمان نزعاتهم نحو الفهم الخاطي للنصوص - وانقطعت أقوالهم لأنه لاخلاف في أصول العقيدة - فالخلاف جائز في الفروع .

ولذلك إذا كنا قد ذكرنا أن أسلوب علماء الكلام في ذلك الحين كان أسلوب الفقهاء - فإنا نعني ذلك أنهم كانوا يرجعون إلى النص المنزل ليتدبروه ويتقنوا فهمه - قضاء على الخلاف - إذا ليس من المقبول - كما أثبتنا أعلاه أن يقف الجانبان على مستوى

(١) ينظر سيرة الإمام : الجويني مثلا بكتاب « مسالك الإيماء » لابن فضل الله العمري ج ٣ ، ق ٢ ، ٢٩٤ - ٢٩٥ - وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٢ سيرة الجويني ، وغيرها .

التساوى على نحو ما تجد ذلك فى المذاهب الفقهية فى مجال « الخلاف العالى » حيث يقوم السؤال الجدلى على التمانع والتدافع . (١)

فمنهج الجدل فى الفقه ، ليس له مكان فى مجال العقيدة لأن الجدل فى الفقه بين مذاهب لها مبادئها ، التى هى من وضع علماء رأوا تناسبها مع ظروف البيئة الخارجية لقئة من الناس ، فتعدد المذاهب فى الفقه وقيام الجدل بينها أمر مناسب لمفهومي النسبية والاحتمالية اللذين يقرهما الإسلام كأساس لوقفه العلماء الاجتهادية فى الأحكام .

أما العقيدة فالجدل فيها بهذا المعنى غير جائز ، أى لا يصح أن يقف على مستوى التساوى من هم من السلف الصالح من أهل السنة ، ومن هم حائذون عن طريق الصواب فى فهمهم للعقيدة لأن أصول العقيدة واحدة - كما سبق وأثبتنا ذلك .

ولهذا يصبح قول ابن خلدون الخاص بمنهج المتكلمين فى حاجة إلى تعليق ، فقد قال: ان اسلوبهم هو الجدل وهو لايعنى بالطبع « الجدل فى الفقة » لأنه من العلماء الذين يعلمون مختلف خصائص العلوم وخاصة الإسلامى منها ، أقصد الدينى منها أى العلوم التى نشأت حول القرآن والسنة . وانما يعنى بـ « الجدل » هنا « المناقشة » ، مناقشة الآراء حول العقيدة حفاظا عليها من كل ما يمكن أن يمسها بسوء - والمناقشة لرفع الآفات الفكرية واجبة - وقد ورد فى بعض الكتابات عن تاريخ علم الكلام تعبير « تاريخ الجدل» (٢) وكان عرضا للآراء الكلامية للفرق فاللفظ مستعمل بمعنى مناقشة ويجب التفرقة بين الداليتين : دلالة اللفظ فى مجال الفقه حيث الخلاف العالى أو الجدل بين المذاهب الأربعة . والجدل فى هذا المجال : تمناع وتدافع ويبدأ دائما "بهلية" المذاهب (٣) أى بسؤال : هل لك مذهب ؟ وذلك بين المسترشد والمسئول أى العالم ، استاذ الباحث المسترشد .

ومرة أخرى نذكر الباحثين بأنه إذا كان يجوز الجدل على مستوى التمانع والتدافع بين المذاهب الفقهية التى وضع أصول العمل بها رجال من العلماء - فإن الجدل فى مجال العقيدة لايجب أن يتحدى الشرح والبيان والتوجيه .

وبالتالى فإنه ربما يكون من المفيد تسمية المنهج المتبع فى تلك الحقبة الأولى بمنهج السلف الصالح فى الكلام وهو منهج يقوم على تدبير النص المنزل : قرأنا وسنة لفهمه فى ضوء أصول التفسير التى هى :

(١) « الكافية فى الجدل » للجويني إمام الحرمين ، تقديم وتحقيق وتعليق كاتبة هذه السطور ، عيس البابي الطلي ١٩٧٩ (التقديم) خاصة صفحتي ٤٨ ، ٤٩ وما بعدهما .

(٢) تذكر هنا مرجعا حدث لأحد كبار العلماء وهو الشيخ محمد أبوزهرة الذى صنف كتابا فى تاريخ الفرق الكلامية بعنوان « تاريخ الجدل » .

(٣) « الكافية فى الجدل » للجويني إمام الحرمين - تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور .

تفسير القرآن بالقرآن ، تفسير القرآن بالحديث ، إتقان اللغة العربية معرفة مناسبة النزول ، إن القرآن العزيز لا يخرج عن ظاهره إلا بحجة وإلا بقى على ظاهره - مراعاة الأخذ بالإجماع ، الخصوص والعموم ، إعطاء الأولوية للنص المنزل قرأنا كان أم سنة فتطبيق هذه الأصول هو المحك أو المعيار الذى به يعرف منهج أهل السنة فى رد الحجة بالنص المنزل عند مواجهة قول المدعين فالنص المنزل لابد أن يكون هو أساس المناقشة لفكر المناوئين على أن يفهم من خلال تطبيق أصول التفسير .

ثم إن منهج السلف الصالح بالنسبة لموضوعات المعرفة يفرق بين موضوعين عالم الغيب والشهادة وهذا المنهج بالنسبة لما هو غيبى لا يثبت على النقاش كما أشرنا وإنما يدعو إلى أن يمر الباحث الحقيقة المتعلقة بالأمور الغيبية ، على نحو ماوردت . والنص هنا هو المصدر لكل ما يخص هذه الحقائق التى لا يملك العقل سوى إثبات وجودها كما بينا ، دون معرفة حقيقتها .

ولما كان العقل غير قادر على إدراك حقيقة الغيبى فقد حرص القرآن الكريم على تقديم أسلوب أو منهج ليس للعقل فيه دخل وهو المنهج القائم على الإيمان والتصديق .

ولكن هذا الطريق لا يأخذ به علماء الكلام فى مواجهتهم للجموع . إذا أن القائل بأفقه ما يحتاج إلى الدليل العقلى لدحضها ، والدليل العقلى عند هؤلاء الأوائل فى هذه الحقبة المتقدمة من حياة المسلمين الكلامية لم يكن يبنى على طريقة نسق أو أطر ذهنية، وإنما كان يلجأ إلى النص المنزل يستقى منه الأدلة والمعانى التى تنير طريق العقل فيتخلص مما يؤرقه .

ومرة أخرى هل نسمى منهجهم منهج السلف الصالح من أهل السنة الجماعة أم نقول « منهج العجائز » .

إن هذا المنهج اعتمد على تدبر النصوص المنزلة وفهمها من خلال تطبيق أصول التفسير وهو المنهج الذى كان يطبقه الفقهاء وكان صاحب علم نشأ حول القرآن والسنة مع قارق وهو : إذا تعددت المذاهب فى الفقه وقبلت على أساس أن الاجتهاد واجب خاصة عند الحاجة إليه فى الأمور الدنيوية فإن العقيدة لا تقبل هذا التعدد كما أشرنا والأصول العقائدية واحدة فى الإسلام ومن يخالفها يحيد عن طريق الصواب فمنهج علماء الكلام فى هذه الحقبة له خطواته .

١ - حصر الآفة الذهنية والتعرف على أبعادها . وذلك بدراسة الخلفية الذهنية للقائلين بها .

٢ - تدبر النصوص المنزلة قرأنا وسنة لمعرفة الحقيقة المنزلة بخصوصها .

٣ - تطبيق أصول التفسير عند تناول النص المنزل مع الاستئناس برأى الصحابة رضى الله عنهم .

٤ - الثبات أمام الحقيقة التي يساندها النص .

٥ - الاستعانة بأساليب توضيح ، أو كما يقال اليوم : بوسائل إيضاح نظرية وعملية لتقريب معانى النصوص للأذهان .

حدث بعد ذلك أن تسربت للبيئة الفكرية للمسلم عناصر ثقافات مجاورة امتلأت بالكثير من آراء أصحاب الفلسفة من اليونانيين - وكان هذا التسرب من خلال ترجمات أفراد ليسوا على مستوى رفيع فى مجال الفكر الفلسفى - فانتشرت الفلسفة اليونانية بثغرها وثمينها وقوبل هذا الانتشار بالترحاب من كل من كان يسمع بهذه الفلسفة فيأخذ بها ورد بها ، دون فحص أو تحميص .

ولما كانت هذه الفلسفة بها آفات تمس العقيدة : مثل بـ

- القول بقديم العالم .

- وان الحقيقة فى المتعقل (١) .

فقد خشى العلماء أن يتأثر المسلمون بما ورد بها فتننتقل الافتان إلى عقولهم . والآفة الأولى تمس بصفة مباشرة عقيدة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله لأن تقوم على الشرك بالله ، فالعالم قديم وهذا يتعارض مع الحقيقة الإيمانية وهى أن الله وحده المنفرد بالقدم وأما الآفة الثانية ، وهى أن الحقيقة فى المتعقل ، أى حقيقة الوجود غير موجوداً عينياً كئلياً فى الواقع الخارجى ، بصفة منفصلة عن الذات العارفة . الأمر الذى يجعل العالم غير موجود لقدرة الله على الخلق .

وهذه الآفة تمس أيضاً العقيدة إذ أنها تقضى على صفة « الإرادة » إرادة الله عز وعلا وهذا يتنافى مع اثبات صفة القدرة لله تعالى بالاضافة إلى أن هذا القول الفلسفى يؤثر على الفهم الصحيح للوجود أى فهم الأفراد ، إذ أنهم يرون أن الوجود غير موجود - لأن تعريف الوجود « بما هو موجود » يجعله ماهية متعلقة فقط دون أن يكون له أى واقعية .. وواقعية العالم أساس لازدهار العلوم الجزئية - كما نعلم .

فالفكرتين يترتب عليهما ضرر عقائدى وذهنى .

- ولما كانت هاتان الفكرتان وغيرهما قد وردتا إلى العقلية العربية فى صورة تتميز بالاتساق المنطقى الخلاب للذهن فقد أقبل المسلمون منبهرين بما قرأوا ظناً منهم أنهم أمام حقائق لها ثقلها ، وكان هؤلاء خاصة ممن لم يقرأ الفلسفة قراءة متأنية - ولا عرف شيئاً عن مثالبها - الأمر الذى جعل هذا الانبهار يمثل خطورة كبيرة على سلامة عقيدة المسلمين.

Aristotle : De anima 428 - Vocabulaire Technique de la philosophie - bar Lalande. (١)
Sem Editions Article substance. Col 2 - 1031. Col. 1.

هذا التغير فى عنصر الخلفية الذهنية لجماعة المسلمين جعلت علماءهم يعاودون النظر فى منهج مواجعتهم لجموع الناس فرأوا أن من المصلحة متابعة خصائص الفكر الدخيل لحصر مواطن الخلاف بينهم وبين آراء الفلاسفة - فوجدوا أن فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو الذى انتقلت كتبه إليهم منذ زمن مبكر من خلال قبائل اليهود والنصارى بشبه الجزيرة العربية . قد خاضوا فى مباحث المعرفة والوجود والقيم فدرسوا هذه الأقوال فى مظانها الأصلية وتبينوا الخطر فى القولين سابقى الذكر وهما فى مبحث الوجود : أى القول بقدم العالم والقول « بأن الوجود بما هو موجود أى أن ماهيته متعلقة .

وأُسفرت دراسة الأساليب اليونانية عن الآتى : وهو أن أصحاب هذه الفلسفة يعتمدون على التعريفات التى تقوم فى الأغلب على التأمل ، ثم يطبقون القياس الأرسطى القائم على مقدمتين ونتيجة وكان من نتائج هذا التتبع لأساليب اليونان ^(١) أنهم وجدوا أن منهج اليونان ليس فيه ضرر ، وإن كان ليس فيه منفعة يقصدون القياس الأرسطى فقبلوا كاسلوب من بين الأساليب الممكن العمل بها ووقفوا عند بعض التعريفات التى وجدوا لها تأثير فى توجيه النتائج - فاهتموا أول ما اهتموا بتعريف العالم وجعلوا له الشكل اليونانى . فقالوا : العالم جواهر وأعراض .

ولما كان القول بالقدم هو الذى يؤرقهم فقد أعطوا لهذين اللفظين دلالة تؤدى بكل منهما إلى إثبات الحدوث دون القدم .

ولذلك نجد أن أول مجهود قام به المسلمون فى تطبيق هذه الطريقة هو ما قدمه أوائل المعتزلة الذين قدموا تعريفا للجوهر وآخر للعرض ^(٢) .

فالجوهر عندهم هو : ما يقبل العرض ويرى البعض أنهم قالوا بأن الجوهر هو حامل للأعراض وهذا تعريف أرسطو .

والعرض هو : هو صفة آيلة للزوال .

ثم وضعوا أصولا انتهت إلى الاحتفاظ بالموجود فى ذاته وليس الموجود المتعقل .

وانتهى القول بالجوهر والعرض إلى إثبات الحدوث فى الوقت الذى كان هذان المصطلحان يؤيدان إلى القدم فى مذهب أرسطو .

فخرج المعتزلة من المأزق الأول ، مأزق القول بقدم العالم .

ثم نجد المعتزلة من بعد ذلك يحاولون التخلص من القول بأن الحقيقة فى المعقول فيقدموا فكرة فى أصول إثبات الحدوث التخلص من القول بأن الحقيقة فى المعقول

(١) كتاب ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان للصنعاني .

(٢) كتاب « الحقي » للقاضي عبد الجبار المعتزلي - مايخص العرض والجوهر

فيقدمون فكرة في أصول إثبات الحدوث وهي اثبات استحالة تعرى الجوهر على العرض - فإذا بهذا الأصل يبقى على كتلية الموجود خارجيا ويجعل من قسمته إلى شقتين : جوهر وعرض : قسمة ذهنية ، أى فرضا عقليا لا أثر له على حقيقة وجوده الخارجى فى كتلته العينية إمعانا فى القضاء على معقولية الموجود على نحو ما عليه الأمر عند اليونان .

ولكن تعريفهم للشئ قضى على هدفهم لأنهم قالوا :

« بان الشئ هو المعلوم » و « المعلوم هو الشئ » ^(١) ولم يقولوا قول الأشعرية من بعد وقد فطنوا إلى زلة المعتزلة قال الأشاعرة « الشئ هو الموجود » والموجود هو الشئ ، فإذا كان المعتزلة وهم أهل الفرقة الكلامية التى ظهرت بعد الخوارج والشيعة والمرجئية قد خاضوا فى تعريفات وقدموا بعض أساليب اليونان بعد تخليصها مما كان لها من مضمون اصطلاحى فى تراثها وذلك كمحاولة منهم لتخليص أذهان المنبهرين بالفلسفة من برائث الأفكار المناوئة للعقيدة . فانهم قد حادوا عن طريق الصواب فى بعض التعريفات وزلت قدمهم ، حتى كادوا أن يقولوا بالقدم دون أن يدروا .

وأقول دون أن يدروا لأنهم قد حرصوا على المضمون الفكرى الإسلامى الذى صاغوه فى شكل يونانى ، لأن عن تقدير لهذه التقسيمات الذهنية الوافدة ، ولكن حرصا منهم على ابقاء عقول العوام المنبهرة بالفلسفة تحت سيطرتهم وكان ذلك عن طريق تقديم ألفاظ من الفكر اليونانى لها مضمون إسلامى كما ذكرنا .

ومن زلاتهم أيضا قولهم بنفى الصفات ^(٢) اذا اثبتوا أنها عين الذات وكان فى موقفهم هذا اسراف فى الاعتماد على العقل دون النقل فبعدوا ^(٣) عن الوقفة الإسلامية الصحية رغم حسن نواياهم أصلا فى توكيد العقيدة الإسلامية فى أحسن صورة تناسب الخلفية الذهنية للجموع المنبهرين الذين لولا جهود علماء المسلمين لانتهوا إلى القول بالقدم .

هذه كانت البداية بالنسبة لتغير أسلوب معالجة الآفات الخاصة بالعقيدة وهى بداية اضطر إليها أهل الاعتزال فى وقتهم لانتشار أفكار الفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالقول بالقدم وبأن الحقيقة فى المتعقل، ثم اسراف المعتزلة بعد ذلك فى تقديم العقل على النقل دون اهتمام بتطبيق أصول التفسير عند تناول الحقائق الإيمانية وغيرها وهذا جعلهم يبعدون عن الحقيقة .

(١) « المغنى » للقاضي عبد الجبار - ما يتعلق بالجوهر والعرض والشئ - والنفس .

(٢) نفس المرجع - القول فى نفي الصفات .

(٣) ينظر التقديم لكتابة الإبانة عن أصول الديانة « تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور من صفحة ص ١٠٦ - ص

فأقوال المعتزلة لم تعد أقوالا دفاعية عن العقيدة بقدر ما هي أقوال هجوم على آراء أهل السنة .. وكنا يتذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٢م) فى تلك الحقبة المتقدمة عندما كان للمعتزلة الكلمة العليا لدى الخليفة . على مايرد فى كتب التاريخ (١) وخاصة كتب تاريخ الفرق (٢) .

وظهر الأشاعرة الذين واجهوا خصومهم بأساليبهم أى واجهوا المعتزلة بالأسلوب الذى اتبعه أهل الاعتزال ووجدوا فيه مايرضى عقول العوام الذين أعجبهم الاتساق المنطقى لأساليب الفلسفة .

وهنا نصبح أمام منهج المتكلمين حيث كان الرد على الخوارج والشيعة والمرجئة - وغيرهم ممن مثّلوا الفرق التى حادت عن الطريق القويم فى الإسلام وتميزت مواقفهم بسمات مختلفة أمام حجة الدليل النقلى والعقلى فكان أسلوب أو منهج الخوارج يعتريه الجمود بحيث لم يتبينوا ثراء المعانى القرآنية فيما طرحوه من مشاكل حاول السلف الصالح من أهل السنة بيانها وتقديم الجواب الصحيح عليها .

أما الشيعة فساروا على مبدأ « التقية » وغلفوا حقيقة آرائهم عن الامامة وغيرها بالكتمان لاعتقادهم بأنه لايجوز الجهر برأى أو تقديم محاولة فهم لانتزاع من قبل الامام المعصوم فبقوا على ما هم عليه دون تقدم .

وأما المرجئة فقد لاذوا بالفرار من الاجابة عما أثاروه من تساؤلات اعتقاداً منهم بأن الأمر متروك لله - فلم يحسموا موقفهم وقالوا بالارجاء . والأمر بخلاف ذلك بالنسبة للمعتزلة . فهم الذين أثاروا النقاش أساسا على أسلوب اليونان - وحددوا موقفهم من أمهات المسائل العقائدية ولكن حابوا عن الصواب غفلة منهم فى بداية أمرهم ثم اصراراً ومعاودة بعد ذلك بالنسبة لبعض المفاهيم والتعريفات التى رأوا انها تؤدى الى تحقيق هدفهم .

الأمر الذى يجعلنا نقول أن الأشعرى (أبو الحسن) (ت ٣٢٤ هـ / ٩٣٥م) عرف كيف يعدل من مسارات تفكير المعتزلة ، وأقواله فى كتاب « الابانة عن أصول الديانة » كفيلة بتوضيح مواطن الزلل فى المسائل التى خاض فيها المعتزلة .

ماهى معالم منهج المعتزلة ، الذى سار عليه الأشعرى ثم الاشاعرة من بعده لتكون الردود عليهم بأسلوبهم « اى الردود على المعتزلة بنفس الأسلوب الذى اعتادوا واعتادته عقول الناس من حولهم » .

(١) المنتظم فى تاريخ الملوك والامم لامين الجوزي .

وايضا : تاريخ الكامل لابن الاثير ص ٩٠ .

(٢) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم

وايضا : طبقات الشافعية للسبكي

لم يعد أسلوب أو منهج المعتزلة قائما على الاستعانة بالأدلة النقلية من القرآن والسنة فقط لاغير كما كان الأمر عند السلف الصالح وإنما اضطرتهم طبيعة أساليب الفلسفة اليونانية إلى البدء ببعض تعريفات يضعونها في المقدمة - وهذه منها مقدمة أولى ومقدمة ثانية - ثم النتيجة .

ولا يصح أن نقول أن مقدمات المعتزلة مثل مقدمات اليونانيين في مضمونها فلقد تبينا أنهم وضعوا أمام أعينهم هدفا ، تمثل في القضاء على الأفتين سالفتي الذكر : «قدم العالم » و « الحقيقة في المتعقل » وفطنوا إلى أن طريقة اليونانيين لا تقدم جديدا وإنما ينتهى فيها العقل إلى ما هو متضمن أصلا في المقدمات فركزوا على هذه المقدمات .

ولما كان من بين أهدافهم السيطرة على من بهرتهم الفلسفة باتساقها فقد حرصوا على الظهور أمام هؤلاء بمظهر من يخطب ود الفلسفة فاحتفظوا ببعض ألفاظ وتقسيمات يونانية - ولكن بعد أن خلصوها مما كان لها في تراثها من مضامين اصطلاحية وأعطوها مضمونا جديدا يؤدي إلى تحقيق الهدفين المطلوب تحقيقهما وهما: إثبات حدوث ، في مقابل القول بقديم العالم ، وإثبات الوجود الواقعي المتحقق خارج الذات العارفة في مقابل مفهوم ان الحقيقة في « المتعقل » .

ومن أبرز ما احتفظوا به من ألفاظ : « الجوهر » و « العرض » ^(١) مع قبول قسمة الموجود العيني قسمة ذهنية ما كان لهما في تراثهما بحيث أصبحت القسمة لاتعنى سوى فرض ذهني . والحقيقة في الواقع الكتلى .

فهل كل المعتزلة في حاجة إلى هذا التقسيم وهذا الاستنتاج من المقدمات لاثبات حدوث هم على علم به ودراية بآثاره بعيداً عن هذه التقسيمات؟

الجواب الواضح أنهم ماكانوا في حاجة إلى ذلك ولكن قدموا ما قدموا ارضاء لعقول وهنت أمام بريق الاتساق المنطقي فأرادوا أن يعصموها من زلل الوقوع في الشرك بالله والقضاء على اثبات ارادته عز وعلا .

ثم إن هذه المضامين الاصطلاحية التي أصبحت تدل عليها هذه الألفاظ المستعارة من الفكر اليوناني ، ليست من وضع المعتزلي وإنما هي مستقاة مما توحىه العقيدة الإسلامية التي وفق المعتزلي في أن يحتفظ بها حفاظا على عقيدته ، بعد أن ألبسها الثوب اليوناني ^(٢) فالمعتزلي كمفكر مسلم لا يستنتج الحدث مثلاً مما وضعه كمقدمات ،

(١) ينظر : مقالة « الفكر المسلم والواقع » المقالة الثانية من كتاب « مقالات في أصالة الفكر المسلم » طبعة ثانية - دار الفكر العربي سنة ١٩٨٧ - بقلم كاتبة هذه السطور .

(٢) نفس المرجع السابق

ولإنما هو يعلم بالحدوث ويزج بفحواه داخل هذه الأطر لكي يفرج عنها . عندما يرفع عنها هذا الغطاء الخائق لثراء ورحابة مفهوم الواقعية في ذاته .

هذه هي حقيقة موقف المفكر المسلم الذي أراد مبكراً أن يقضى على آفة القول «بقدم العالم» والقول « بعدم وجود العالم » بصفة منفصلة عن الذات العارفة .

وإذا قارنا بين مضمون هذه الألفاظ عند المفكر المسلم ومضمونها عند اليوناني - نجد أن اليوناني يقوم بعملية استنتاج لحقائق تبدو صحيحة الاتساق من حيث الشكل ولكنها لا تمثل صدقا في الواقع الخارجي ، بينما نجد أن ماضمه المفكر المسلم المتكلم خاصة والمعتزلي بصفة أخص إذ أنه يقدم نتيجة صادقة مع الواقع لأنه قد تكون أصلا مع مفهوم الحقيقة والواقعية وتعلم كيف يكون معبرا عن واقع صادق هو من خلق الله عز و علا .

فعلمه كمستنبط أو كمستدل لايعبو أن يكون لعبة أراد بها تحقيق نفع معين لفئة معينة هي فئة المقبلين على الفلسفة دون وعى بمزالقها وأفاتها العقائدية والذهنية والتي لم يسلم منها المعتزلة من بعد نجاحهم في إثبات الحثوث فقد أشرنا إلى أن بعض تعريفاتهم لم تكن مؤدية إلى نفس النتيجة التي أرادوا مثل تعريفهم « للشيء » مثلا فمنهج الاستدلال - ان صح هذا التعبير عليهم - يجئ كتurf ذهني له نفع للعوام كأسلوب من الفلسفة ، وليس لهم نفع فيه كعلماء كلام سوى بعض الدرية الذهنية المترتبة على ممارسته طول زمن الخبرة في التعامل مع الناس ، بل يمكن أن نقول إنه لم يعد عليهم بفائدة حقيقية وإنما طمس مع الزمن درجة تيقظهم لمزالق الذهن فحادوا عن الصواب .

أما الأشاعرة الذين أرادوا أن يردوا عليهم بأسلوبهم فقد درسوا أساليب اليونان وعرفوا حدود مايمكن أن توصل إليه - وحرصوا في كتاباتهم على أن يقدموا أكثر من تعريف للألفاظ التي تعرضوا لها .

فهم مثلا يعرفون العالم بتعريف السلف الصالح ويعرفونه على طريقه اليونان :

أما الأول فهو : « العالم كل ما سوى الله »

وأما الثاني فهو : « العالم جواهر وأعراض » .

ثم عندما ساروا على منوال خصومهم في قولهم : بالجواهر والعرض لم يشرعوا مباشرة في الكلام عن كل من هذين الشقين المتعلقين وإنما قدموا عليه تعريفا للموجود العيني الكتلى المميز للفهم الإسلامي للوجود فعرفوا « الشيء » .

وقالوا : « إن الشيء هو الموجود » و« الموجود هو الشيء » .

فوقوا أنفسهم شر الوقوع فى قبول وجود متوهم أو متعقل فقط .
كما حرصوا على إثبات الصفات لوجود الله - ورفعوا أيديهم عن القول بالأصول
الخمسية المعتزلية .

فجاء كلامهم عن موضوعى الوجود : وجود الله ووجود العالم بعيدا كل البعد عن
المزائق الذهنية المؤدية إلى خلل فى فهم الوجود وتقدير مايتعلق بالمسائل الغيبية التى لم
يصل فيها المعتزلة إلى حقيقة مثل مسألة الرؤية و « خلق القرآن » وغير هذه وتلك مما
يقوم على فهم النصوص المنزلة وضرورة إعطائها مكان الصدارة والأولية - وهو ما
تغاضى عنه المعتزلة لوقعهم تحت تأثير قيمة قدرة العقل الذى لايصح عندهم - بصفة
عامة - أن يسترشد بالنص المنزل - الذى يفسرونه بعيدا عن أصول التفسير والفهم
الحقيقى للعقيدة .

ونظرة إلى كتب الأشعرى تبين مدى حرصه على تفصيل القول فى المسائل التى
خرج فيها المعتزلة عن الفهم الإسلامى الصحيح ، فإذا ما وقفنا مع كتاب « الإبانة عن
أصول الديانة » نجده يتعرض فى مستهله « لقول أهل الزيغ والبدع » (١) ثم « قول
أهل الحق والسنة » (٢) يخصص الباب الأول للكلام فى « إثبات رؤية الله سبحانه
وتعالى بالأبصار فى الآخرة » (٣) كما ورد فى النصوص المنزلة . ثم يثنى بالكلام عن
القرآن كلام الله غير مخلوق (٤) ثم يتكلم « عن الاستواء على العرش » (٥) و « نفى
المعتزلة للصفات » (٦).

وغير ذلك من المسائل التى خالف فيها المعتزلة الفهم الصحيح للنصوص المنزلة .
وبهذا نتبين أن الأشاعرة وإن كانوا قد لجأوا إلى أسلوب الخصوم إلا أنهم حرصوا
على إثبات النصوص المنزلة قرآنا وسنة مع اعتماد على أصول التفسير - فجاءت
أعمالهم بعيدة عن زلات المعتزلة .
ومن أبرز الأمثلة على منهجهم ما ورد عن مسألة « اثبات رؤى الله فى الآخرة
بالأبصار » (٧).

يستهل الأشعرى الكلام فى الرؤية بإثبات النص المنزل الذى يؤكداه وهو : « وجوه
يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة ٢٢ ، ٢٣) مبينا المقصود بناظرة، أى رائية.

(١) ص ١٤ من النص المحقق .

(٢) ص ٢٠ من النص المحقق .

(٣) ص ٣٥ من النص المحقق .

(٤) ص ٦٣ من النص المحقق .

(٥) ص ١٠٥ من النص المحقق .

(٦) ص ١٦١ من النص المحقق .

(٧) ينظر صفحة ٢٥ من النص .

وهو بهذا يعطى الأولوية للنص المنزل على النظر العقلى .

غير انه لا يكتفى بمجرد النص ، وإنما نجده يناقش التفسير الذى أعطاه للفظ (ناظرة) أو التأويل الذى أوله عليه . وذلك بعرض ومناقشة وجوه استعمال اللفظ فى القرآن الكريم: فياتى بالمعانى الأربعة لاستعمال اللفظ فى أى الذكر الحكيم .

الأول : نظر الاعتبار .

والثانى : نظر الانتظار .

والثالث : نظر التعطف .

والرابع : نظر الرؤية .

ويبطل المعنى الأول : على أساس أن الآخرة (ليست بدار اعتبار) .

ويبطل الثانى : لأن النظر إذا ذكر مع ذكر (الوجه) عنى نظر العينين .

وليس نظر الانتظار خاصة . وان نظر الانتظار يصاحبه (تكدير ، وتنغيص) وهو ما لا يكون فى الجنة .

ويبطل المعنى الثالث : لان الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم .

وبعد إثبات المعانى الثلاثة بالنسبة لتأويل (النظر) .

فى هذه الآية ، يؤكد صحة المعنى الرابع وهو ، كما سبق وأثبتته (الرؤية) ويلاحظ أن موقفه هذا بالنسبة لاثبات الرؤية يماثل موقف (ابن حنبل من التأويل فى هذه المسألة وان كان ابن حنبل لم يفصل القول فى بيان وجود معانى (النظر) فى كتابة (الرد على الزنادقة والجهمية) .

ثم نراه بعد ذلك يواصل هذا الموقف بالنسبة لبعض أدلة المعتزلة النصية فى نفى الرؤية . فيبين لهم أن نظر الانتظار لا يكون مقرونا بـ (الي) .

ويقدم أمثلة أخرى من أى الذكر الحكيم ، كما يستعين ببيت شعر لأمرى القيس ويكرر ما سبق ذكره من أن النظر بالوجه يعنى العينين أى نظر الرؤية .

ويرد الأشعرى على رأى آخر من أراء المعتزلة فيما يتعلق بنفس الآية وهو ذلك الذى يفسر (النظر) بأنه النظر إلى الثواب .

مبيناً أن (الثواب) غير الله . وأنه لايعنى (إلى غيره ناظرة) ، ثم يذكر مبدءاً من المبادئ التى يعتمد عليها وهو :

(والقرآن العزيز على ظاهره ، وليس لنا أن نزله عن ظاهره إلا بحجة والا فهو على ظاهره) .

وبالتالى ، فانه لو أزيل عن ظاهرة بالنسبة لهذه الآية ، فلم يزيلوه - يقصد المعتزلة - كذلك عن ظاهرة بالنسبة للآية التى يتمسكون بها وهى (لاتدركه الأبصار) (٦/١٠٣) .

وبعد أن ينتهى من الرد على أقوال المعتزلة حول تأويلهم للفظ (نظر) يرجع إلى تقديم الأدلة على إثبات الرؤية وهى أدلة سمعية يتناولها أيضا بالدراسة على نحو ما فعل فى الدليل الأول .

نتبين مما سبق ان منهج علماء الكلام كان دائما قريبا من الآفة الذهنية المنتشرة فى المجتمع ولايجب أن ننسى أن هؤلاء العلماء كانوا فقهاء فى الأصل أى انهم عرفوا أسلوب الفقيه المعتمد على تدبر أى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة وفرقوا بين طبيعة موضوع الأصول وموضوع الفروع ، وكانوا فيما يتعلق بالأصول متتبعين للآفة الذهنية التى كان عليها أهل الفرق . ولعل تتبعهم للآفات وتعرفهم عليها يرجع إلى الصقل الدينى والذهنى المترتب على تدبر النصوص المنزلة - فهم من أهل السنة الحريصين على الاتباع حيث الكلام عن الغيبيات - وهم بهذا يخالفون أهل الفرق التى تعرف كيف تهتم بموضوعات المعرفة عن عالمى الغيب والشهادة وضرورة مواعاة المنهج المطبق لطبيعة الموضوع فموضوعات عالم الشهادة تتطلب « الاستقراء » وموضوعات عالم الغيب توجب قبول مايرد فى النصوص دون نقاش لكون مايرد فوق مستوى العقل البشرى - والاستنتاج ليس هو المنهج ولكن تطبيق أصول التفسير هو المنهج - وإذا كان بعض المتأخرين من علماء الكلام قد قدموا أسلوب الاستنتاج على غيره فلا يجب أن ننسى أن مضمون المقدمات ليس عقليا فقط ، وانما هو حصيلة الصقل الدينى الذى تحققه النصوص المنزلة - كما أشرنا - أى أن الاستنتاج ليس استخراج معان جافة من أطر منطقية خاوية وانما هو تبين للحقيقة المنزلة وقد صورت بما يجعلها مناسبة الأساليب ثقافة اليونان .

وإذا كان الأمر كذلك فإن مضمون هذه الصياغات لابد وأن يكون ملتحما بالواقع فهذه هى سمة الوقفة الفكرية الإسلامية . (١)

والالتحام بالواقع من أهم المميزات التى تجعل عمل المفكر المسلم فى مجال الدفاع عن العقيدة مثمرا . وقد تبينا عند الحديث عن منهج متكلمى الفترة الأولى ، حتى أواخر القرن الثانى الهجرى وكيف أن التحامهم بالواقع لحصر الآفات قد جعلهم يبتينون الداء فيجدون له الدواء - والأمر بالمثل بالنسبة لعلماء السنة ممن كان عليهم أن يواجهوا الفكر الفلسفى - فقد حرصوا أيضا على متابعة أفكار العباد لتعرف على خباياهم

(١) مدخل الى الفكر الإسلامى ١٩٨٤ بقلم كاتبة هذه السطور

فكان موقفهم البناء فى تخليص العقيدة من الشوائب والعمل على تنقية العقول من أثر الأفكار المضادة لمقتضيات سلامة الفكر والنفس من أثر العنت والضيق ومن سوء الفهم وسوء العمل .

ولقد رأينا من تتبع المثال السابق كيف أن المتكلم يحدد المشكلة وهى « انكار اثبات رؤية آله بالابصار فى الآخرة » ثم يجمع الأدلة التى ساقها الخصم ومتابعة مدى صحة فهمه لها . ثم جمع النصوص المؤكدة للرأى الصحيح وشرحها مع بيان أسلوب فهمها وهو تطبيق أصول التفسير التى تلقى الضوء على معانى الألفاظ وتسمح بتقدير الحقيقة وهنا ننبه إلى أن الالتحام بالواقع يوجب فى هذه الأيام عمل مايسمى « بالمسح الاجتماعى » من خلال « بطاقات استطلاع رأى » تحدد اهتمامات الناس وفهمهم للحقائق وتقديرهم لأثر النص المنزل .

ثم بعد ذلك دراسة العينات وتوجيه البحث إلى تحديد الآفة كما ذكرنا - ثم تقديم ما يناسب من محاولات للقضاء على الملل والتيه فى واحة الآراء الغير صائبة .

وهذا ما فعله دائما العلماء من أهل الكلام خلال العصور وإذلك نجد أن طبيعة الآفة الدينية تتغير من عصر إلى عصر - وقد يطول بقاؤها خلال العصور ويكون التغير فى أسلوب معالجتها .

لذلك يصح لنا أن نقول ان مايسمى بعصر الشروح الذى تميز بدراسة آراء كبار رجال العلم من المسلمين : فقهاء وأصوليين (أصول فقه وأصول دين) وأهل تفسير ورجال حديث وأهل لغة وغيرهم لم يكن يمثل تغيرا فى موضوعات العلوم ولكن التغير كان فى أسلوب شرحها حيث دخلت عناصر ثقافية مغايرة لما كان قبل ذلك .. فهذه الشروح ليست جدباء كما يظن البعض بل هى ثرية فى بيان المكونات الذهنية لعقول أهل العصر الذين لا يعانون من مشاكل حول العقيدة ويدرسون كل مسائلها من أجل التثقف ، أى انهم يتناولون هذه الموضوعات كترف ذهنى يمثل ثقافة وليس كمشكلة تحتاج الى الضبط والتحليل .

فمثلا اذا ما رجعنا الى شرح العقيدة الطحاوية ^(١) وقارنا بين النص الاصلى وشرحه نجد إضافات عديدة فى الشرح تؤكد أن الشارح ينتمى إلى عصر غير عصر صاحب النص وله حضور فى مجال الدفاع عن العقيدة من خلال تعليقاته على الموضوعات الواردة فى المتن وهذه التعليقات تقدم مادة غزيرة عن متطلبات أهل عصر الشروح ، وكان النص الاصلى ما هو إلا « ورقة عمل » وعلى الباحث المعاصر أن يكشف عن رأيه فيما ورد بها .

(١) شرح العقيدة الطحاوية وهو نص يدرس حتى يومنا هذا بالجامعات الدينية لترائه وتنوع مضمونه .

والأمثلة على ذلك متعددة .

الأمر الذى يوجب على المتخصص فى دراسة علم الكلام ومناهجه ، أن يقف وقفة علمية من كل ما يوجد من شروح فريما يكون فى المساهمة فى تصنيف بعض المكتبات فائدة علمية كبرى تزيد من رصيد كتب التخصص فى العصور الوسطى .

ثم إنه بالإضافة إلى أن دراسة الشرح لها فائدتها بالنسبة للتعرف على أبعاد فكر أهل العصر الشارح ، فإن الوقفة من الشروح قد ترتبت عليها فائدة أخرى فقد ولدت فى نفوس الناس نظرة تمعن تأن عند الخاصة والعامة فالكمل أصبح يهدف إلى التعرف على معالم دراسة تراثية متمثلة فى هذه المتون وإن كان التعليق عليها يحمل معالم نظرة معاصرة كما أشرنا ، فهل نسمى هذا ركودا كما أشار البعض ؟ أم هو عمل دراسى صامت لا ينبع من مشكله حية ولكن من آراء تحليلية والمنهج فى هذه الشروح لا يختلف عن منهج السف الصالح . من حيث ضرورة الاعتماد على أصول التفسير فى تبين دلالة الآيات الكريمة والسنة النبوية الشريفة .

لقد كان الشروح فرصة لرفع مستوى الأذهان وليس لركودها ، كما ادعى البعض إذ أن الشرح لم يكن داعية لآراء أصحاب المتون ، ولكن كان فى كثير من الأحيان يهاجم ويرفض ، ومعياره أسس منهج أهل السنة والجماعة .

فالشروح تمثل آراء حرة مستتيرة بالترشيد الربانى حققت ثقافة إسلامية حقيقية مع آراء أصحاب هذه المتون .

والآن إذا ما وقفنا مع أحوال الحياة الثقافية فى وقتنا الحاضر ، نجد أن الالتحام بالواقع قد تلاشى لفترة طويلة خلال هذا القرن ، وإن كان التعمق فى الدين قد واصل مسيرته داخل جدران نور العلم الدينية . وهذا يعنى أن المتفكرين فى الدين قلّة وأن جموع الناس أصبحت بعيدة عن العلم بمتطلبات الشريعة الفراء - أى أنه أصبحت توجد هوة أو فجوة بين عقول الناس ومفاهيم دينهم الحنيف وهذه الفجوة لم تكن نتيجة تقاعس رجال أحد الجانبين : من رجال الدين أو عوام الناس ولكن هى فجوة خطط لوجودها المغرضون من أهل الاستعمار الأجانب والتابعون لهم من العرب ونجحوا فى إيجادها فى أغلب البلدان الإسلامية وهذه الفجوة بين العقيدة والعلم بتفاصيلها والعمل بترشيدها كانت سببا فى تبنى مفهوم ليس هو من الإسلام فى شئ وهو مفهوم فصل الدين عن العلم .

ثم لما بعدت العقول عن العقيدة بشقيها النظرى والعلمى وجد الناس أنفسهم فى حالة خواء عقلى ونفسى ، فاتجه كثير منهم إلى ما قدم لهم من بدائل تمثلت فى مذاهب

فلسفية خاوية من العقيدة المنزلة : قرأنا وسنة ، ويعيدة كل البعد عن متطلبات معيشة الناس فى مجتمعنا وظهرت محاولات جذب إلى الغرب وأخرى إلى الشرق .

الأمر الذى يجعل دراسة هذه المحاولات ضرورة : دينية وثقافية وعلمية واجتماعية .

ويصبح لكل عالم لدية وعى بأسس الشريعة وأحوال الناس ودور فى درء الآفات الذهنية والخلقية والتربوية على مختلف المستويات الاقتصادية والعلمية والدينية وكل ذلك من خلال نشر الوعى بأسس الشريعة الإسلامية فى النظر والعمل .

قضية تجديد أصول الفقه

د. علي جمعة محمد

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن والاه .
وبعد .

فهذا بحث حول قضية تجديد أصول الفقه ، وهو بحث رصدى أكثر منه نقديا ، فهو يرصد الاتجاهات التي دعت إلى التجديد أو كانت تحت هذا العنوان ، سواء أكانت علي صواب أم خطأ ، أو كانت على هدى أو ضلال ، وإنما هي تنبيهات وجمع لاتجاهات ظهرت تحت هذا الاسم لتثير الفكر ، وتدعو العلماء إلى بحثها ونقدها بل ونقضها إن لزم الأمر ، وإن رأى ضرورة ذلك ، فليس كل بدعة يتصدى لها فقد يكون في الرد عليها نشرها ، وليس كل ضلالة تحتاج إلى الانشغال بها .
وفي الختام تكلمت عن رؤية مبدئية لادرس الأصول حتى تكون منطلقا لدراسات أخرى أعمق وأشمل وحتى تتمكن لنقد ما يحتاج إلى نقد مما ورد في بحثنا هذا بتفصيل أتم إن شاء الله تعالى .

تجديد أصول الفقه مسألة لها تاريخ ، ويتتبع هذه القضية نجد أنها قد أخذت صورا متعددة منها ما يعود إلى الشكل ، ومنها ما يعود إلى المضمون وهذا منه ما يعود إلى الإضافة ومنه ما يعود إلى تغيير الهيكل حتى نصل إلى شئ من تغيير المضمون ومنه ما يعود إلى تعميق البحث ومنه ما يعود إلى توسيع المجال والاستخدام إلي غير ذلك مما ستراه مفصلا في بحثنا هذا .

- ١ -

أولا : بدأت الدعوة إلى تجديد أصول الفقه منذ زمن ليس بالقصير ضمن الدعوة إلى تجديد العلوم بصفة عامة ، فقد رأينا كلمة تجديد تظهر عند رفاة الطهطاوى في كتابه (القول السديد في التجديد والتقليد) الذي طبع بمصر سنة ١٢٨٧ هـ في حياته وقبل وفاته بثلاث سنوات وإن كان هذا العنوان هو الذي ظهر في المقالات التي نشرها في جريدة الروضة إلا أنه نشر في صورة كتاب تحت عنوان القول السديد في الاجتهاد والتقليد .

ثانيا : ثم برزت دعوة تجديد الأصول بخاصة في أوائل القرن العشرين على يد مدرسي مدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم ، وكان المعنى بالتجديد هو تجديد

الأسلوب وطريقة العرض فآلف الشيخ محمد الخضرى من مدرسى القضاء الشرعى كتاب (أصول الفقه) وطبعه عام (١٩١١م - ١٣٢٩هـ مطبعة الجمالية) وكان درّسه بتلك المدرسة ابتداء من سنة ١٩٠٦ . وكان الشيخ الخضرى قد أشار فى آخر كتابه (تاريخ التشريع) إلى عدم جدوى التدريس بطريقة المتون والحواشى التى تجعل التلميذ وشيخه سواء لا فرق بينهما إلا كثرة الفروع فى رأس هذا عن ذلك .

على أنه قد أُلّف قبل ذلك ولنفس الغرض ولكن بصورة مختصرة سلطان محمد على المدرس بدار العلوم (خلاصة الأصول) سنة ١٣٢٤هـ (١٩٠٦م) والذي طبع بمطبعة الواعظ بالقاهرة ثم توالى المجهودات فى هذا الطريق فآلف محمد بك إبراهيم وعبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة وغيرهم فى النصف الأول من القرن ، ثم جاءت جهود رجال الأزهر خاصة بعد دعوة الشيخ محمد محمد المدنى لعلماء كلية الشريعة إلى التأليف ، وعدم الركون إلى تدريس القديم من المتون والشرح . ومع قانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ الخاص بإعادة تنظيم الأزهر وإنشاء جامعته كثرت الرسائل العلمية والكتب المستقلة والميسرة من علماء الأزهر فى هذا الفن بما يشكل مكتبة متكاملة فى جميع موضوعاته الموروثة ، كما ساهم الحقوقيون من تلامذة خُلف وأبى زهرة وطبقتهم فى ذلك مساهمة كبيرة .

وهذا النوع من التجديد لم يلق اعتراضاً قوياً من المشتغلين بالأصول ، على أن كثيراً من العلماء شككوا فى جدواه ، ورأوا أن الدراسة والكتابة المرتبطة بالكتب الموروثة أكثر دقة وعلماً فسار اتجاه مواز لذلك الإتجاه الأول وأُلّف فى هذه الفترة من أوائل القرن الحالى الشيخ عبد الله دراز حاشية على شرح العضد على ابن الحاجب بعنوان (تحقيقات شريفة) هي ألغز فى العبارة والمناقشة من الشرح نفسه على صعوبته المشهورة . والشيخ يوسف المرصفى له كتب فى حواشى على الكتب القديمة المقررة فله بغية المحتاج شرح مقدمة الأسنوى للمنهاج ، وحاشية على كتاب التحرير وغيرهما كذلك الشيخ النجار له حاشية على الإسنوى فى كتاب القياس والشيخ محمد بخيت المطيعى الذى له حاشية كبيرة على الأسنوى فى أربعة مجلدات وهكذا حتى نصل إلى الشيخ محمد أبى النور زهير (ت ١٩٨٧) والذي له كتاب يعد حاشية فى أربعة مجلدات أيضاً على شرح الإسنوى إلا أنها أقل الغاراً بل يمكن أن يقال إنها سلسلة العبارة واضحة البيان بشكل لافت للنظر سماها (مذكرة فى أصول الفقه) .

ويلخص هذا الاتجاه ويذكره الدكتور محمد عبد اللطيف فرفور حيث يقول :

هذا الذى أقدمه على استحياء لا أزعم فيه أنى جئت بجديد وهل فى أصول الفقه اليوم بعد كتابات فحول الأقدمين من جديد ؟ بل كل ما هو منى فى وجيزى هذا

التبسيط مع التحقيق للمسائل العلمية ، والرجوع فى النقول إلى أمهات المصادر بقدر
الوسع والطاقة ، وفوق كل ذى علم عليم (١) .

ثم يقول : إن التجديد فى الكتابة المعاصرة فى هذا الفن ألا وهو أصول الفقه ينبغى
أن يكون فى التحقيق العلمى للمسائل وعرض القضايا الأصولية عرضاً موضوعياً
مبسّطاً قريب المأخذ وهو ما سعيت إليه (إنتهى) (٢) .

وشائع بين علماء الأزهر أن القسمة العقلية للآراء الأصولية قد انتهت فلا مزيد ولا
رأى جديد فى مسائل الأصول حيث قد قيل كل ما يمكن أن يقال فما من رأى يظنه
صاحبه جديداً وتكون له وجهة إلا سنده عند الأقدمين .

- ٢ -

على أن هناك من ادعى خلاف ذلك ونادى بالتجديد بأسلوب آخر وهو أن يأتى فى
مسائل الأصول برأى لم يسبق إليه أو على الأقل لم نره فيما بين أيدينا من كتب
الأصول.

أولاً : ومثال ذلك ما ذهب إليه العلامة المحدث عبد الله الصديق الغمارى حيث يقول
فى كتابه سبيل التوفيق ص ١٣٦ :

ذكر بعض ما حررته من الفوائد ومنها ما لم أسبق إليها .

منها أنى فرقت بين دلالة الاقتران ، التى اشتهر بين العلماء أنها ليست بحجة ،
وجعلتها نوعين : نوع ليس بحجة باتفاق وهو أن تقترن أفعال متعاطفة أو تكون داخلة
تحت أمر عام أو بالواو أيضاً مثل خمس من الفطرة . . الحديث (٣) .

فلا يدل ذكر الختان فيها على أن غيره واجب كالختان .

ولا يدل ذكر السواك فيها على أن غيره ليس بواجب كالختان فهذه الدلالة ضعيفة
باتفاق .

النوع الآخر : أن يقترن أمران فى نهى ، نحو نهى عن كل مسكر مفتر (٤) ، فهذه
الدلالة حجة فى تحريم المفتر مثل الخمر لأنهما اندرجا تحت نهى يخصهما .

وانظر توضيح هذه الفائدة فى آخر كتابى واضح البرهان .

(١) انظر الوجيز للدكتور محمد عبداللطيف فرغور ص٦

(٢) انظر الوجيز ص٦

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم والترمذي عن أبي هريرة وقال الترمذي : حسن صحيح .

انظر صحيح البخاري بحاشية السندي ٢٨/٤ صحيح مسلم بشرح النووي ١٤٦/٢ سنن الترمذي ٨٥/٥

(٤) الحديث رواه أحمد وأبو داود عن أم سلمة رضي الله عنها انظر مسند الإمام أحمد ٢٠٩/٦ وسنن أبي داود ٣٢٩/٢

- ومنها أننى بينت ما يُنسخ من الأحكام وما لا يُنسخ منها .

فقلت الذى ينسخ من الأحكام هو الواجب والحرام والمباح ، وأن المندوب لا ينسخ وردت على بعض المالكية الذى زعم أن الركعتين بعد أذان المغرب وقبل الصلاة كانت مشروعة ثم نسخت . فبينت أن هذا القول غلط لأنه فضيلة ، والفضائل لا تنسخ ، والمكروه أيضا لا ينسخ لأنه تابع المندوب .

- ومنها أننى ذكرت أن الشئ قد يحرم ويباح مرتين ، وأكثر ، مثل نكاح المتعة . قد نسخ تحريمه مرتين أو ثلاثة ثم نسخت إباحته إلى الأبد .

- أما الواجب فإنه إذا نسخ لا يعود واجبا أبدا ، وهذا لم يقله أحد قبلى .

وهاتان الفائدتان مذكورتان فى كتابى الصبح السافر فى تحرير صلاة المسافر .

- ومنها أن ابن حزم أكثر فى كتابه المحلى من إلزام خصومه بالقياس ، مع أنه لا يقول به ، وتبعه مقلوه فى المغرب .

فقررت أن المعلوم عند علماء الجدل أن العالم لا يلزم خصمه فى المناظرة إلا بما يعتقده ويذهب إليه ، ولا يجوز أن يلزمه بما لا يذهب إليه ، لأن الغرض من المناظرة عند علماء الجدل الوصول إلى الحق من أحد الطرفين . وليس الغرض الإلزام للمخاصم فقط .

وهذه الفائدة نبهت عليها فى رأى القيم .

- ومنها أننى نبهت على أن نسخ التلاوة والذى أجمع عليه الأصوليون ليس بجائز ، بل هو مستحيل عقلا ، وكتبت فيه رسالة (نوق الحلاوة) وهى مطبوعة .

وقد خالفنى فى رأىى هذا بعض العلماء تقليدا لما عرف عند الأصوليين وأننى مستعد لموافقتهم بشروط :

١ - أن يثبتوا أن تلك الآيات ثبتت قرأنتها بالتواتر وهذا غير موجود قطعا .

٢ - أن يبينوا الحكمة من نسخ التلاوة بعد وجودها فى القرآن .

٣ - أن يجيبوا عن قول الله تعالى : ﴿ لا مبدل لكلمات الله ﴾ انتهى .

وإنما ذكرنا هذا النوع لأنه لا يصدر إلا عن مجتهد أو من قارب الاجتهاد ولأنه يتكلم فى الأصول لا عن الأصول ، وهو نوع حرى بالتشجيع حتى نصل إلى قواعد محررة محققة فى ذلك العلم^(١) .

(١) ومن الجدير بالذكر أن تقي الدين التبهاني فى كتابه الشخصية الإسلامية ج٢ ص ٢٦٨ الخاص بأصول الفقه يقول بما قاله الشيخ عبدالله الغماري فى عدم نسخ التلاوة خاصة بل لعة سابق عليه ولم يره .

ثانياً : وممن تعرض لبعض مسائل أصول الفقه عبد العال الجابري في كتابه لانسخ في القرآن^(١) فأنكر النسخ كله برمته وهذا الإنكار التام لم ينقل إلا عن أبي مسلم الأصفهاني المعتزلي وقيل أن مذهب أبي مسلم لم يخالف ما عليه أهل السنة وعلى ذلك فرأى عبد العال جديد تماماً . يقول محققا شرح الكوكب^(٢) :

« لقد اضريت النقول عن أبي مسلم الأصفهاني في مسألة جواز النسخ وعدمه ، فحكى عنه منع النسخ بين الشرائع ، ونقل بعضهم عنه منع النسخ في القرآن الكريم . وتحقيق مذهبه أنه لم يخالف جمهور أهل السنة القائلين بجواز النسخ عقلاً وشرعاً في الحقيقة ونفس الأمر ، ولكنه خالفهم في اللفظ والمصطلح .

قال المحلى في (شرح جمع الجوامع)^(٣) : (النسخ واقع عند كل المسلمين ، وسماه أبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة تخصيصاً لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان ، فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص .

ف قيل : خالف في وجوده حيث لم يذكره باسمه المشهور فالخلف الذي حكاه الأمدى وغيره عنه من نفيه وقوعه ، لفظي ، لما تقدم من تسميته تخصيصاً) .

وقال السبكي في كتبه (رفع الحاجب)^(٤) : (وأنا أقول : الإنصاف أن الخلاف بين أبي مسلم والجماعة لفظي . وذلك أن أبا مسلم يجعل ما كان مغياً في علم الله تعالى كما هو ، مغياً باللفظ ويسمى الجميع تخصيصاً ، ولا فرق عنده بين أن يقول ﴿ ثم أتوا الصيام إلى الليل ﴾^(٥) وأن يقول : صوموا مطلقاً ، وعلمه محيط بأنه سينزل : لا تصوموا وقت الليل ، والجماعة يجعلون الأول تخصيصاً والثاني نسخاً ، ولو أنكر أبو مسلم النسخ بهذا المعنى لزمه إنكار شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وإنما يقول كانت شريعة السابقين مغياً إلى مبعثه عليه الصلاة والسلام . وبهذا يتضح لك الخلاف الذي حكاه بعضهم في أن هذه الشريعة مخصصة للشرائع أو ناسخة ، وهذا معنى الخلاف^(٦) .)

ثالثاً : وممن عالج أيضاً بعض مسائل علم الأصول بطريقة جديدة في التناول والتطبيق الدكتور أحمد حمد^(٧) حيث أثار سؤالاً (... هل دراسة الإجماع مجدية من

(١) انظر لانسخ في القرن / عبدالمتعال الجابري .

(٢) انظر شرح الكوكب المنير د. محمد الزحيلي ، والدكتور نزيه حماد ٥٣٢/٣ هامش (٢) ط مكة

(٣) انظر شرح المحلى علي جمع الجوامع مع حاشية البناني ٨٨/٢ .

(٤) انظر رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب السبكي مخطوط بدار الكتب المصرية ١٣٢/٢ ب.

(٥) سورة البقرة / ١٨٧ .

(٦) وانظر تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو المسألة في هامش التبصرة للشيرازي ، ص ٢٥١ .

(٧) انظر الإجماع بين النظرية والتطبيق للدكتور ، أحمد حمد ، ٨٥/٥ .

الناحية العملية حيث يؤخذ به في تقرير الأحكام وإصدار التشريعات ووضع القوانين ويبقى مصدرا من مصادر الشريعة يطبق كما كان يطبق في عهد الصحابة رضوان الله عليهم؟ أو تكون دراسته مجرد نظرية ظهرت وإنما تعذر الآن تطبيقها إلا أن فيها على كل حال غداء عقلياً وثروة فكرية) .

ثم يقسم بحثه إلى قسمين :

الأول : الإجماع في نظر الأصوليين .

والثاني : الإجماع في مجال التطبيق .

ويقول أما القسم الثاني فقد سرنا فيه على منهج آخر هو إلى التجديد ^(١) أقرب منه إلى التقليد حيث عالجنا قضايا في الإجماع تعتبر غير مسبقة أو مطروقة .
واليك فهرسا لذلك القسم وموضوعاته التي بحثها :

القسم الثاني

الإجماع في مجال التطبيق

تمهيد :

- الأمة مصدر السلطات / الغرب المقهور / صدى الحقيقة / الفكرة والنظام إسلاميان / من أول الأمر / فترة حضارة / النصوص إلى الأبد / تميز الأمة بالإجماع / شمول النظرة أسلم / ركيزتان لخيرية هذه الأمة / الحكام ومعدن الأمة / مجتمع الحرية / الفرد والأمة / الفرد في مفهوم فلاسفة الغرب / الجمع بين الحسنين / عناصر السوء / التخصصات والفقهاء / الفقهاء والأمراء / منهجنا في هذا القسم .

الفصل الأول

تعريف الإجماع

عناصر التعريف :

١ - اتفاق / فقهاء / الأمة / على أمر هام .

(١) في نسختي وهو الطبعة الأولى بدار القلم بالكويت سنة ١٩٨٢ التحديد بالحاء المهمة وأعلنها التجديد لمقابلتها بالتقليد ودلالة ما بعدها على ذلك .

الفصل الثاني

معالم الإجماع في الأمة

العادة / العرف / المثل / الحكمة / الشهرة / الاستقاضة / ما عليه العمل .

الفصل الثالث

عهد أبي بكر الصديق / عهد عمر بن الخطاب / عهد عثمان بن عفان/ عهد علي بن أبي طالب .

الفصل الرابع

أنواع الإجماع

الإجماع التام والإجماع الناقص / الإجماع الحضورى والإجماع الرسائلى والإجماع السكوتى / الإجماع التقريرى والإجماع الاجتهادى / الإجماع الدائم والإجماع المؤقت / الإجماع العام والإجماع المحلى / الإجماع الإيجابى والإجماع الاختيارى / الإجماع اللزوم والإجماع الجائز .

الفصل الخامس

أركان الإجماع

الركن الأول :

المجمعون / شروط المجمعين / مجالات المجمعين / اختيار المجمعين / الذميون والمجمعون / لائحة المجمعين .

الركن الثانى :

الحكم المجمع عليه / الأمور الاعتقادية / الأمور العقلية الأمور العادية / أحكام العبادات / أحكام الأسرة / أحكام القضاء والبيئات / أحكام الحدود والجنايات / أحكام الجهاد / أحكام الأطعمة/ أحكام الإمامة .

الركن الثالث :

مستند الإجماع

الفصل السادس

صعوبات في طريق الإجماع

اختلاف مناهج التفكير بين الفقهاء / اختلاف مناهج التفكير بين المتكلمين والمتصوفين / اختلاف الاتجاهات السياسية / الأقليات غير المسلمة

إمكان العلاج .

الفصل السابع

قواعد الإجماع

الفصل الثامن

الإجماع عند غير المسلمين

خاتمة :

نقاط ثلاث / الاحتمال الأول / الاحتمال الثاني / مناخ الحق ومناخ الباطل / السنة السيئة والسنة الحسنة / وزر السيئة / دعاة السوء / حراس المجتمع / مكانة هؤلاء الحراس / الحكام والحراس / بالغ الازدهار في السلم / بالغ الانتصار في الحرب / الدستور والحراس / هكذا تحقق فضل الأمة .

لقد أثار د. حمد من القضايا الكثير ابتداءً بالتعريف وانتهاءً بالمسائل والأحكام بل والقواعد وأعتقد أن كثيرا منها لا يسلمها له علماء الأصول وستختلف مواقفهم منها بين الرفض الشديد والقبول الحذر .

وعلى كل فهو كتاب جدير بالمناقشة والفحص ولم يحدث حتى تاريخه أن رد عليه أحد من الناس ، بل إن الكثيرين من الدارسين والباحثين لم يقرأوه ، ومنهم من لم يسمع به .

- ٣ -

وبطريقة ثالثة في التجديد نرى في الأربعينات دعوى الشيخ عبد الجليل عيسى يتكلم عن أحد مباحث أصول الفقه المهمة وهو حجة السنة ، ودعا الشيخ إلى إعادة النظر في هذا الباب في كتابه (اجتهاد الرسول) ، والذي كان له أثر كبير في الأوساط الدينية والأدبية ، ثم في السبعينات عبد المنعم النمر في كتاب (السنة والتشريع) ورد على هذا الاتجاه كثير منهم الشيخ عبد الغنى عبد الخالق في كتابه الممتع ، (حجية السنة^(١))، حيث أثبت إجماع المسلمين على حجية السنة بجميع فرقهم .

(١) طبع طبعتين الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م والطبعة الثانية ١٤١٣ - ١٩٩٢ بدار الوفاء للطباعة والنشر والمعهد العالي للفكر الإسلامي ..

ولقد رأينا بعد ذلك محاولات بعضها تنظيري وبعضها عملي لإنكار حجية السنة وكانت النتائج من الخطورة بمكان قوّى جانب القائلين بالحجية لما رآه من ضياع الدين بإضاعة السنة .

فلقد برز أحد غير المتخصصين واسمه محمد نجيب وكان يشغل مدير عام هيئة التليفونات وكون جمعية أنصار القرآن وألف كتباً كثيرة أكبرها اسمه (الصلاة) حيث أنكر السنة إنكاراً تاماً ودعا إلى عشر صلوات في اليوم والليلة في كل صلاة ركعتان السجود فيها قبل الركوع من غير تشهد . . إلخ ما هدف به .

ثم آل حاله إلى إنكار الإسلام فالأديان ، ومات في الستينات . إن إنكار السنة والالتزام بهذا الإنكار وإخراجها عن حيز الحجية - يؤدي حتماً إلى إبطال الشريعة كما حدث في تجربة محمد نجيب هذه ، بل إنه يؤثر على منهج فهم القرآن نفسه بل فهم اللغة العربية فلا أرى مضيعة للوقت أن تدرس تلك التجربة ، دراسة علمية واسعة كيبيان كيف يضل العوام وكيف يؤدي إنكار المصادر إلى ضياع الشريعة وإلى ضياع المنهج أيضاً والله من وراء القصد .

- ٤ -

غير أن هناك من يشكك بثبوت السنة لا بحجيتها وهم درجات في ذلك فمنهم أحد علماء الأزهر من غير المدرسين وهو محمود أبو رية في كتابه (أضواء على السنة المحمدية) والذي تعرض فيه لجرح أبي هريرة رضى الله عنه واتهمه بالكذب وردّ عليه في أكثر من عشرة كتب ، وكذلك وبصورة أخف كثيراً الشيخ محمد الغزالي من مدخل مختلف بكتابه (السنة بين أهل الحديث وأهل الفقه) وكتاب د. يوسف القرضاوى (كيف نتعامل مع السنة) حيث يمكن أن يقال إن التعامل مع ذلك المصدر يجب أن يحذر من جانب الثبوت لا يمكن أن يقال إن التعامل مع ذلك المصدر يجب في القواعد الحاكمة على صحة الثبوت من عدمه ، فمنهم من يقدح في الرواية الأصلية للصحابى ومنهم من يعرض الأمر على القرآن وثالث على المعقول ورابع على مدى تحقيق المصالح من جراء الالتزام بالحديث فإذا أردنا تفصيل القول على هاتين الفقرتين (٤.٣) فنقول :

أولاً : يرى الشيخ عبد الجليل عيسى أن اجتهادات الرسول غير ملزمة ، ويمكن مخالفتها وهذا يعنى من الناحية العملية أن مصدر السنة قد ضاق من جهة الاحتجاج به وهذا أيضاً يتيح مساحة أكبر لإعمال القياس والفتوى بمقتضى الأصول العامة للشريعة والمقاصد الكلية ، وهو الأمر الذى يشابه من جهة ما كان عليه أصحاب الرأى حيث قلّت مروياتهم وكثرت أقيستهم وهذا فى مقابلة أصحاب الحديث بمدرسة المدينة والذين كثرت مروياتهم فقل القول بالرأى عندهم ، ولكن ما نحن بصددّه الآن لا يتعلق

بمسألة ثبوت السنة من عدمه كما كان عند الأوائل ، بل بعد ثبوتها هل هي حجة ؟ وهنا
تثار مجموعة من الأسئلة :

هل هي حجة في كل المجالات؟

هل هي حجة بجميع أقسامها ؟

هل هي حجة بجميع درجاتها ؟

هل هي حجة في كل الأزمان ؟

ونرى اختلاف الكاتبين والباحثين كثيرا في الإجابة عن هذا وبعضهم يعارض بعضا
فيها .

ثانيا : أما الشيخ أبوريه فقد شكك في ثبوت المروى ولكن لا من قبيل الأسانيد أو
المتون بنقص ونقد من بعد الصحابة أو مخالفة النص الوارد لما هو أقوى منه نقلا أو
دلالة بل في الطعن في الصحابة أنفسهم مما صورته بصورة المتعدي على رجال الله
كما هو مستقر في ضمير عموم المسلمين فأصبح كلامه علامة على غير الملتزم والمنتمى
للإتجاه الإسلامي .

ثالثا : أما الشيخ محمد الغزالي فإنه نحا منحى آخر غيرهما ^(١) وهو تطبيق
مساحة من علوم الحديث تُعد مهجورة في العمل وإن كانت مقررة في النظر ، وهذا هو
البحث بتأني ، وفهم ويحث في المتون لمعرفة الشاذ المردود وقد يختلف معه المختلفون في
مدى صحة تطبيق تلك القواعد أو في إقرار وجود تعارض من عدمه ولكن سيظل كلام
الشيخ في إطار ومظلة القواعد المقررة الموروثة ، والتجديد هنا ليس تجديدا بالمعنى
المتبادر عند إطلاق ذلك اللفظ ، حيث قد يصل الشيخ إلى أحكام جديدة لكن بالمنهج
القديم وتحت سلطانه . . .

رابعا : أما الشيخ عبد المنعم النمر فيلخص رأيه في كتاب (السنة والتشريع) بعد ما
قدم كلام القدماء في تقسيماتهم للسنة ومدى حجية كل قسم في التشريع العام
للمسلمين حتى يصل إلى مقصود تلك المقدمة وهي جانب المعاملات في الفقه الإسلامي
فيقول :

« فمأذا عن أحاديث المعاملات ؟ »

وهنا يجدر بنا أن نتكلم عن أحاديث المعاملات كالبيع والشراء والإجارة . . . إلخ.
مما يتعلق بشئون حياة الناس ، وتحقيق مصالحهم بشئ من التوضيح أكثر . .

ونتساءل : هل كل الأحايث التي صدرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا
كانت بناءً عن وحى خاص بها ، أو كانت بناءً على نظرة الرسول لتحقيق مصالح الناس
في الجو الذي يعيشون فيه ؟ وبدون وحى خاص ؟

(١) انظر السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للشيخ محمد الغزالي ط دار الشروق .

إن القرآن الكريم أشار إلى قواعد عامة في البيع والشراء ، والرهن والتجارة ، ولكن لم يتعرض لتفصيلاتها هي أو غيرها .. وما كان من الممكن ذلك ، إذ أن النصوص - مهما كثرت - تنتهي ، بينما أحداث الحياة لا تنتهي ، ولا يمكن أن ينزل الوحي بكل المعاملات واحدة ، واحدة . وينص على الموجود وغير الموجود منها في زمن نزوله .

وبناء على هذا أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم يصرفُ أمور الحياة من حوله ، على ضوء هذه القواعد ، لتحقيق مصالح المجتمع من حوله وتيسير حياته . . .

وقد جاء الرسول والناس يتعاملون بمختلف أنواع المعاملات جريا وراء مصالحهم ، فنظر إليها بالمنظار الإسلامي العام ، فقبل منها ما قبل ، ورفض ما رفض ، وعدل ما عدل بتفكيره واجتهاده . . لتحقيق مصالح الناس كما يراها . .

فالقراض والمضاربة مثلا كان نظاما معمولاً به في الجاهلية ، وظل حتى وجده الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة ، ونظر إليه على ضوء المصلحة والقواعد العامة، فتركه كما هو يتعامل الناس به دون حرج . . وهو موجود في كتب الفقه الآن على الأسس التي كان عليها في الجاهلية . . على اعتبار أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أقره .

وقد رفض كل معاملة فيها ربا ، أو فيها غرر غالب ، لأن ذلك جاء نصا في القرآن من جهة ، ويتعارض مع المصلحة العامة ، ويحدث نزاعا من جهة أخرى . .

ونرى أن نذكر هنا بعض الوقائع التي تنطق باجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم القائم على توجيه المصلحة وقطع النزاع بين الناس . . ونستمد ذلك كله مما ورد من أحاديث صحيحة .

ثم أخذ في سرد أدلته . انتهى ما أردته منه . .

ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه : تضيق السنة وهو اتجاه مرفوض تماما من جمهور علماء الشريعة اليوم ، ويعتمد على الدعوة إليه كثير من المفكرين المسلمين ويقولون إن فيه كثيرا من السعة وأسباب مرونة التشريع الإسلامي .

خامسا : ويأتى د. يوسف القرضاوى ليلقى مزيدا من الضوء على المسألة ولكن بمعالم وضوابط كما ذكر في عنوان الكتاب (كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط) ولكن بطريقة لا تعدو في الواقع ونهاية الأمر إلا من قبيل الدعوة إلى حس تطبيق القواعد الموروثة .

وهناك دعوى أخرى على مستوى آخر لتجديد أصول الفقه برزت في السبعينات تدعو إلى (إعادة هيكلة أصول الفقه) مرة أخرى عند د. حسن الترابي ، د. طه جابر ، د. جمال الدين عطية ، د. سليم العوا وغيرهم وهؤلاء مختلفون تماما في تصور التجديد المراد .

أولا فحسن الترابي يقول :

« لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا^(١) . . . ثم يقول

ثم إن العلم البشري قد اتسع اتساعا كبيرا وكان الفقه القديم مؤسسا على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع مما كان متاحا للمسلمين في زمن نشأة الفقه وازدهاره ، ثم العلم النقلى الذى كان متاحا في تلك الفترة فقد كان محدودا أيضا مع عسر في وسائل الاطلاع والبحث والنشر بينما تزايد المتداول في العلوم العقلية المعاصرة بأقدار عظيمة وأصبح لزاما علينا أن نقف في فقه الاسلام وقفة جديدة لنسخر العلم كله لعبادة الله ولعقد تركيب جديد يوحد ما بين علوم النقل التى نتلقاها كتابية ورواية قرآنا محفوظا أو سنة يديمها الوحي وبين علوم العقل التى تتجدد كل يوم وتتكامل بالتجربة والنظر^(٢) .

ثم يقول علم الأصول التقليدى الذى نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء حاجتنا المعاصرة حق الوفاء لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التى نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التى كان يتوجه إليها البحث الفقهي . . . »^(٣) .

يفهم من هذا أن مسائل أصول الفقه ينبغى أن تتغير حيث تغيرت ظروف عصرنا عن العصور السابقة ، ونلاحظ أن الكلام حتى الآن إنما هو (عن) أصول الفقه وليس (فى) أصول الفقه ، فلم يظهر لنا د. الترابي ما هي المساحة التى ينبغى تغييرها من الأصول وما هي المسائل التى يجب تركها وما هو أثر ذلك كله في الفقه .

فأصول الفقه علم له استمداده من علوم ثلاثة وهى اللغة العربية وعلم الكلام والفقه بالأحكام الشرعية ومن هذه العلوم استمد أصول الفقه ، والقضية الحرجة أن مسائل اللغة نقلية بمعنى أنها قد أنشئت وانتهت عند حد إنشائها ، فلا دخل لها فى وضع جديد للألفاظ بإزاء المعانى ولا بدالات التراكيب ولا بما تقتضيه من مفاهيم ، كما أن

(١) انظر تجديد أصول الفقه للدكتور حسن الترابي ص ٧ الدار السعودية .

(٢) انظر تجديد أصول الفقه الترابي ص ٩ .

(٣) انظر تجديد أصول الفقه للترابي ص ١٢ .

مقررات علم الكلام من وجود المعجزة للنبي صلى الله عليه وسلم وتعليل الأحكام وحامية الله سبحانه وقدم صفاته ومثل هذه المباحث لا علاقة لها بتطور الأحداث ، وليس لذلك التطور والتغير أثر فيها ، وإن حدث وتبنى الفقه في أى عصر منحنى معين فى تلك المسائل، اضططر حتى لا يكون محكما للهوى . وحتى يكون كلامه متسقا بعضه مع بعض أن يتبنى اتجاهها معينا فى الأصول فمثلا إذا توصل الفقيه إلى أنه لا يجوز استنباط معنى من النص يكور عليه بالبطلان وكان هذا مستندا إلى دلالات الألفاظ والتراكيب على المعانى ومستندا أيضا على فهمه عن حاكمية الله وتعليل أحكام الله بالمصالح بل ومعنى المصلحة وأنها ينبغى أن تكون شرعية . . إلخ . إذا كان الأمر كذلك فإن هذا الفقيه لا يتأثر، لا فى السابق ولا الآن بالواقع ، بل إن هذا الذى توصل إليه يرى أنه هو ما ينبغى أن يكون ويرى أن ذلك هو معنى تطبيق شرع الله وإن تبنى الفقيه تلك القضية فإنه يرفض استنباط مقاصد وأهداف من النصوص إذا أردنا أن تطبق تلك المقاصد كرد على أصل النص بالبطلان، فإذا جاء النص بوجوب إخراج شاة فى كل أربعين شاة فلا يجيز هذا الفقيه أن يقال :ان المعنى فى إيجاب الشاة إنما هو إغناء الفقير وإغناؤه بالنقد أتم ، وحينئذ يجوز إخراج القيمة، لأن استنباط ذلك من وجوب الشاة يؤدي إلى عدم وجوبها لجاز الانتقال إلى القيمة على هذا التقدير (١) .

إن دعوة الدكتور الترابي غير واضحة المعالم وذلك أنه تكلم (عن) المسألة ولم يتكلم فى المسألة فى هذا الكتاب وللدكتور الترابي عمل آخر غير منشور .

ثانيا : على أن د. سليم العوا قد خطا خطوة أخرى حين نشر فى مجلة المسلم المعاصر فى عددها الافتتاحي (ص ٢٩ - ٥٠) مقالة بعنوان السنة التشريعية وغير التشريعية تكلم فيها فى صميم المسألة بالتفصيل ، فانظر إلى الترابي (٢) ص ١٧ من كتابه تجديد أصول الفقه حيث يقول :

"كان أشهر عهد تشريعى رعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه ولئن لم يكن الإمام عمر قد اتخذ لنفسه منهاجا أصوليا معلنا فى تشريعاته فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهاجا معينا يتسم بالسعة والمرونة" .

وإلى العوا ص ٤١ من مقالته يقول :

وقد طال النزاع بين الفقهاء والمفسرين فى تأويل فعله (٣) وتصحيحه .. ثم استفاض فى استنباط معان من ذلك .

(١) راجع التمهيد للإسنوي تحقيق محمد حسن هيتو ، ط . مؤسسة الرسالة ص ٢٧٤ .

(٢) كل ما هنا عن الدكتور الترابي إنما هو من خلال كتابه الصغير عن أصول الفقه ولعل كتابه الكبير يشتمل على رؤية أشمل وأوسع لعلم الأصول ككل وليس كمقال الدكتور العوا الذى هو محدد فى نقطة بعينها .

(٣) أي عمر بن الخطاب حين فتح الله على المسلمين أرض العراق

إن العوا هنا أقرب إلى الواقع وإلى مدرسة أخرى سنتناولها قريباً في مسألة التجديد من الترابي الذي يدل مردود كلامه وفحواه على أن الأصول الموروثة يجب أن يتغير ، فكلام العوا معناه أنه يجب أن ينظر فيه وتخير ما قد تبين لنا مع مرور العصور إنه مراد الله .

فالمسألة التي ضربناها مثالا يرى الحنفية فيها أنه يجوز استنباط معنى من النص يؤدي إلى مخالفة ظاهر النص وهو مذهب معتمد تتدين به غالبية الأمة فيصبح كلام الترابي غير صحيح فأصول الفقه الموروثة يمكن أن يكون مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة ، دون محاولة هدم العلم المستمد منها من لغة وكلام وفقه بل بتخير أو حتى استنباط جديد في إطار ذلك الاستمداد .

وعلى ذلك فتوصيف المشكلة مختلف بين هذين الاتجاهين فالترابي يرى وجوب تغيير هيكل ذلك العلم والعوا يرى وجوب إعادة النظر في تطبيقاته وهما جد مختلفان .

ثالثاً : أما د. جمال الدين عطية فقد قال (١) .

(أ) اختلف الأصوليون في تحديد مصادر الحكم الشرعي - مع اتفاقهم على الكتاب والسنة كمصدرين رئيسين ، ومع اتفاقهم على اعتبار الإجماع مصدراً واختلافهم في شروطه وإمكان وقوعه - وأقرب التقسيمات إلى تصوير مختلف الآراء هو التقسيم إلى المصادر الأساسية المتفق عليها ، والمصادر الثانوية المختلف عليها .

فالمصادر المتفق عليها (في الرأي الغالب بالنسبة للقياس) هي :

الكتاب / السنة / الإجماع / القياس / الاجتهاد

والمصادر المختلف عليها هي :

الاستحسان / الاستصحاب

الاستصلاح (أو المصلحة المرسلة)

العرف / شرع من قبلنا / مذهب الصحابي / عمل أهل المدينة / سد الذرائع / العقل .

(ب) ونرى بحث هذه المصادر من زاوية جديدة تفرق بين المصادر ومناهج التوصل إلى الحكم الشرعي في كل منها ، ولذلك نقتصر في هذا الفصل على بحث المصادر مرجئين البحث من كتب أصول الفقه ، مع زيادة الإضافات وأطرح الأسئلة التي تكمل تسلسل النظرية العامة .

(١) انظر النظرية العامة للشريعة الإسلامية للدكتور / جمال الدين عطية ص ١٨٩ ، ١٩٠ الطبعة

(ج) ونبحث المصادر تحت الأقسام التالية :

أولا : النقل: ويشمل ذلك : الكتاب ، والسنة ، وشرع من قبلنا .

ثانيا : أولو الأمر: ويشمل ذلك : الإجماع ، والاجتهاد ، وذلك فى إطار تمييز التشريع عن التنفيذ عن القضاء .

ثالثا : الأوضاع القائمة إذا كانت صالحة ويشمل ذلك العرف والاستصحاب .

رابعا : العقل .

خامسا : البراءة الأصلية .

وهذا يعنى أن التجديد عنده إنما هو فى تقسيمات جديدة تتيح للفقهاء التوسع فى المسألة أو الموضوع محل البحث وأن هذه التقسيمات الجديدة سيتولد منها فهم أعمق واستعمال لأداة الأصول أفضل مما يؤدى فى النهاية إلى فقه متجدد خادم للموضوعات المثارة فى عصرنا الحاضر وهذا الاتجاه منه يوازيه اتجاه معروف عنه فى تكثيف التراث الإسلامى والسعى إلى جعله بين أيدي الباحثين بكل طرق التيسير من عمل قوائم ببليوجرافية إلى عمل مكانز وفهارس ومعاجم لعلم أصول الفقه وعلى ذلك يمكن أن يقال إن اتجاه التجديد عند د. عطية إنما يتمثل فى إعادة الصياغات والتخيرات وخدمة مساحات من البحث الأصولى لم تخدم من قبل أو لم تصل إلينا هذه الخدمة على فرض وقوعها .

ووضح هذا المنحني والمعنى قوله عن التقسيم الفقهي^(١)

رابعا :مجموعات الأحكام الشرعية

(أ) درج الفقهاء على الكتابة فى المسائل الفقهية مصنفة إلى أبواب الفقه المعروفة دون جمع الأبواب المتعلقة بموضوع واحد فى قسم أو كتاب مستقل ، وما يرد فى بعض الكتب من التصنيف إلى كتب ثم إلى أبواب ليس مطردا ولا مقصودا منه التصنيف المتبع حاليا فى جميع العبادات والمعاملات والجزايع وغيرها وإن كانت هذه العناوين معروفة ومستعملة فى بعض الكتب . ونظرا لاتساع المادة الفقهية ولضرورات الدراسات المقارنة بين المذاهب الفقهية وبين القوانين الوضعية والعلوم العصرية الأخرى فقد اتجه الكاتبتون المعاصرون إلى اتباع التقسيمات الكبرى المعروفة فى القوانين الوضعية والعلوم المعاصرة ، ومن هنا بدت الحاجة إلى بيان توزيع الأبواب الفقهية القديمة تحت هذه التقسيمات ، وكذلك الإشارة إلى الكتب المستقلة عن كتب الفقه التقليدية وبيان تصنيف مادتها تحت هذه الأقسام .

(١) انظر النظرية العامة للشرعية الإسلامية للدكتور / جمال الدين عطية من ١٨٦ ، ١٨٨

(ب) وهذا العمل من قبيل بيان أقسام الحكم الشرعى وفقا لموضوعاته :

- ١ - قسم العبادات ويشمل أبواب الطهارة والصلاة والجنائز والدعاء والذكر والزكاة والمساجد والصيام والحج وغيرها .
- ٢ - قسم الحلال والحرام والآداب : ويشمل أبواب الأطعمة والأتربة والأيمان والنذور والعقيقة والذبايح والصيد وغيرها .
- ٣ - قسم الأحوال الشخصية أو الأسرة : ويشمل أبواب الخطبة والنكاح والطلاق والخلع والحجر واللقيط والرضاع والجضانة والولاية والوصاية والنفقات والغرائض (أو الميراث) والوصية .
- ٤ - قسم المعاملات المالية : ويشمل أبواب البيع والسلم والرهن والصلح والحوالة والضمان والشركة والإجارة والوكالة والغارية والغصب والشفعة ، والقراض والمساواة والجمالة وإحياء الموات والهبة والوقف والوديعة والقسمة والمزارة والمغارسة .
- ٥ - قسم الجزاء : ويشمل أبواب الجنائيات والحدود والقصاص والبغاة والتعزير .
- ٦ - قسم القضاء والإجراءات المدنية والجزائية والإثبات : ويشمل أبواب القضاء والدعوى والبيئات والإقرار والشهادات، بالإضافة إلى الكتب المتخصصة فى القضاء والطرق الحكمية .
- ٧ - قسم المالية العامة : ويشمل بعض الأحكام المتفرقة فى أبواب المعاملات من كتب الفقه بالإضافة إلى الكتب المتخصصة فى الأموال والخراج والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية .
- ٨ - قسم الاقتصاد : ويشمل بعض الأحكام المتفرقة فى أبواب المعاملات من كتب الفقه بالإضافة إلى الكتب المتخصصة فى الأموال والخراج والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية والحسبة .
- ٩ - القسم الإداري : ويشمل الكتب المتخصصة فى السياسة الشرعية والأحكام السلطانية.
- ١٠ - القسم الدستوري : ويشمل الكتب المتخصصة فى الأحكام السلطانية والسياسية الشرعية ومباحث الإمامة فى كتب علم الكلام وغيره من الكتب المتخصصة .
- ١١ - القسم الدولي العام : ويشمل أبواب الجهاد والغنيمة والجزية من كتب الفقه بالإضافة إلى أبواب وكتب السير .
- ١٢ - القسم الدولي الخاص : ويشمل أبواب الذميين والمستأمنين والكتب المتخصصة وبعض مباحث وأبواب وكتب السير .

١٣ - كما يمكن اتباع تقسيمات أكثر تفريع لمواجهة العلوم المستحدثة التي استقلت عن بعض الأقسام مثل قانون العمل والقانون البحري وقانون التأمينات الاجتماعية وغير ذلك .

(ج) ثم تأتى المباحث الشرعية الضابطة للعلوم سواء فى ذلك العلوم الطبيعية والكونية كالطبيعة والكيمياء والفلك والطب وغيرها أو العلوم الانسانية كالاقتصاد والتربية والنفس والسياسة والاقتصاد والإعلام وغيرها . وذلك على النحو الذي أشرنا إليه فى الفصل الخاص بالعلاقة بين الشرعية والعلوم الأخرى ومع التنبيه دائما إلى أهمية المباحث الشرعية لضبط مقاصد ومناهج هذه العلوم مع احتفاظ كل علم فى باقى مابثه بالمنهج التجريبي والعقلى المناسب له وما يتطلبه ذلك من دراسات ميدانية وإحصائية وتحليلية ومعملية .

(د) كما ينبغى التنبيه إلى أن أساس هذا التقسيم الموضوعي للمباحث الشرعية إنما هو الفائدة العملية ، وهو اعتبار قابل للتغير والتطور وفقا للمناهج المعاصرة فى تصنيف العلوم القانونية والعلوم الطبيعية والإنسانية المعاصرة .

كما أن تفاصيل التقسيم الداخلى الفرعى لكل قسم من هذه الأقسام خاضع كذلك للحاجات العملية ولقتضيات الجمع بين المادة الفقهية للأحكام الفرعية التفصيلية والنظريات التى تجمع القواعد العامة فى كل من هذه الأقسام .

(هـ) وي طرح هذا التقسيم مسألة وحدة الأحكام الشرعية فى المجالات التجارية والإدارية والدولية وقد سبق أن بحثنا ذلك فى فصل الخصائص تحت عنوان وحدة الشريعة.

ونقل هنا من سيمينار كلية الشريعة بقطر الذى ألقاه د. جمال عطية وأطيل فى النقل حيث يلخص فى هذه الورقات منظوره لاستفادة العلوم الاجتماعية من أصول الفقه فيقول فى ص ١١ - ١٦ :

سوف أحاول طرح بعض التساؤلات فى الاتجاهين الرئيسيين للموضوع .
الاتجاه الأول (*) : ماذا يمكن أن يقدمه علم أصول الفقه إلى مناهج العلوم الاجتماعية ؟

وبداية أقول إن هناك مواقف متطرفة فى الرد على هذا السؤال موقف يرفض تماما منهج أصول الفقه، وموقف يأخذ بضرورة تطبيق منهج أصول الفقه . والموقف الأول هو موقف العلماء المتخصصين فى العلوم الاجتماعية والذين يرون

(*) لم يتسع الوقت لعرض الاتجاه الثانى فى هذا السمينار، فتم عرضه فى سيمينار وزارة التربية .

أن ازدهار العلوم الاجتماعية لا يمكن أن يستمر إذا قيدناه بالضوابط
الحديدية لعلوم أصول الفقه ، وذلك لأن علم أصول الفقه بطبيعته وضع لغرض معين
وبالتالى لا يمكن أن يحكم علوما تختلف فى طبيعتها عن العلوم التى وضع علم
أصول الفقه لضبطها .

ويقابل هذا على الجانب الآخر ، موقف علماء الشريعة الذين يرون فى هذه العلوم
الاجتماعية الحديثة فروعا جديدة من الفقه ، وبالتالى يجب أن تنضبط بمقاييس
وضوابط علم أصول الفقه ، بل إنهم لا يرون - وهذا ما فاجأنى فى بعض المواقف -
أحقية علماء الاقتصاد - مثلا - فى الحديث عن الاقتصاد الإسلامى ، وعلى أساس أنه
يجب أن يقتصر على ما كان عالما بالفقه وأصوله باعتبار أن الاقتصاد الإسلامى هو
باب المعاملات من الفقه ونفس الشئ فى علم النفس الإسلامى هو باب الاجتماع
الإسلامى وغير ذلك من العلوم.

هذان هما الموقفان المتطرفان فى هذه القضية . . والرأى الذى أذهب إليه يحسن
أن أقدم له بمسألتين :

المسألة الأولى: هى ضرورة اعتماد الوحي مصدرا للمعرفة فى الشق الموضوعى
للعلوم ذلك أننا نعلم أنه قد وردت إشارات واضحة وحاسمة فى القرآن والسنة فى
مجال إقرار حقائق علمية معينة أى فى الشق الموضوعى للعلوم .

والأمثلة كثيرة عن ذلك فيما يعبر عنه الإسلاميون بالسنن . . (سنن الكون والمجتمع
والنفس . . الخ) ومن هنا لابد من أن نقبل أن هذه الإشارات مصدرا للمعرفة فى
هذا الشق الموضوعى فى كل علم من هذه العلوم ولكن يجب أن نفصل هنا بعض
الشئ ، فالقول بأنه مصدر للمعرفة لن يفيد كثيرا فى تقدم العلم نفسه ، وإنما يجب
وضعها فى موضوعها من المناهج التى توصل إلى القوانين العلمية التى تنقل هذه
الإشارات إلى استنباط قوانين منها يمكن استخدامها فى حياتنا العملية . وعلى سبيل
المثال فإن القول بأن العسل فيه شفاء للناس أو القول بأن النساء ناقصات عقل ودين
وغير ذلك من الإشارات فى مختلف المجالات لاتقرر حقيقة منضبطة بحيث نستخرج
منها قانونا يمكن أن نطبقه فى حياتنا العملية ، وإنما هى إشارات تطرح فرضيات يجب
وضعها موضع التجربة والإحصاء والمقياس وغير ذلك حتى نصل إلى استنباط القانون
الذى يصلح للتطبيق فى حياتنا العملية .

هذا عن المسألة المبدئية الأولى المتعلقة بالشق الموضوعى .

والمسألة الثانية : تتعلق بالشق القيمى أو المعيارى فى العلوم الاجتماعية المختلفة وهنا
لامفر من اعتبار الوحي مصدرا للتوجيه فى هذا الشق ، بل إنه مصدر تأسيسى . لأن ما

فيه من قيم وأحكام تكليفية هي الضابط لهذا الشق في العلوم . وبطبيعة الحال فإن تطبيق منهج علم أصول الفقه في هذا المجال يعد أمرا واردا ولا أظن أن هناك إشكالا له قيمته في هذا المجال .

بعد هذين المبدئين . فإن السؤال الثاني : هل يبقى بعد ذلك فائدة لعلم أصول الفقه في الشق الموضوعي للعلوم المختلفة ؟!

إن الذي أشعر به أن علم أصول الفقه قد وضع أصلا لضبط التكاليف (افعل ولا تفعل) ، واستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكاليف من النصوص . وبالتالي فهو لم يوضع أصلا لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلي القوانين التي تحكمها ، ومن الظلم أن نحمله مالا يحتمل .

وهذا ما يبرر تخوف العلماء الاجتماعيين من فرض علم أصول الفقه على العلوم الاجتماعية وما يؤدي إليه هذا من تجميد وتقييد هذه العلوم ، تقييدا لا يبرره العلم أو الدين ، ولكن هناك في رأى بعض المباحث الموجودة في علم أصول الفقه والتي تصلح نبراسا ومعيارا للعلوم الاجتماعية في مناهجها وبالتحديد في تحليل الظواهر الاجتماعية وبيان علاقات السببية بينها ولا يتسع الوقت لشرح هذه المواضع ، ولذلك سوف أشير إليها فقط خاصة ، وأن معظمنا له معرفة بها ، ويكفى الإشارة إليها .

- فموضوع العلة - مثلا - الذي أشار إليه الدكتور نصار في تقديمه ، والمراحل التي يمر بها الأصولى حتى يصل إلى تحديد العلة ، وما أوضحه د. النشار ود. مصطفى عبد الرازق قبله من أن هذا هو بداية العلم التجريبي ، والمقارنة التي أجريناها بين (ستيوارت مل) وبين هذه المراحل المختلفة في التوصل إلى علة الحكم .

إلى جانب مباحث العلة ، هناك ما يسمى بالأحكام الوضعية في علم أصول الفقه . فمباحث الركن والسبب والعلة والأمانة والمانع . الخ فيها ضبط للمسائل التي تحتاجها العلوم الاجتماعية أشد الحاجة ، فلو عكف علماء العلوم الاجتماعية على هذه المباحث لوجدوا فيها كنوزا تعينهم في ضبط علومهم .

وهناك القواعد اللغوية التي أشار إليها د. نصار ، وهي جزء من القواعد التي يستخدمها علم أصول الفقه لضبط تفسير النصوص والمفاهيم والمصطلحات وهذه القواعد اللغوية نادرا ما نجدها في العلوم العصرية ، ويحتاج إليها العلماء ، لأن اللغة بطبيعتها وسيلة التعبير عن الرأى ، وضبط اللغة من أهم المسائل لضبط العلم نفسه .

والمباحث المتعلقة بالاستحسان ويعلم الفروق تعد من المسائل التي تصقل الذهن وأنوات البحث لدى العالم .

والقواعد الفقهية والطريقة التي استتبعت بها تعد كذلك من المسائل المفيدة جدا للعلوم الاجتماعية .

والمقاصد الشرعية تعد من العلوم التى أهملت . . وقد ذهب بها ابن عاشور خطوة أبعد مما وصل إليه الشاطبى والعز بن عبد السلام حيث حاول أن يجد المقاصد الشرعية ليس على مستوى الشريعة ككل وإنما على مستوى كل علم من علومها ، وهذا إذا طبقناه فى العلوم الاجتماعية فإنه يضبط لنا فلسفة هذا العلم ومقاصده ، وفى هذا فائدة كبيرة فى ضبط العلم ! .

وإذا خرجنا من علم أصول الفقه - بمعناه الاصطلاحي ، إلى المناهج التاريخية سواء من علوم الحديث أو من علوم التاريخ ، فلاشك فى فائدتها كعلوم شرعية لعلماء العلوم الاجتماعية .

ولا يعنى كل ما سبق أنى أرى الخلط بين الشق الموضوعى والشق التكليفى فى العلوم الاجتماعية ، وإنما من الضرورى التمييز الواضح بينهما ، وما أدعو إليه هو التفاعل بين هذين الشقين .

هناك مناطق تستعصى على مناهج العلوم الاجتماعية ، وهذا يستبعد المناطق التى تتعلق بالغيبيات التى تتعلق بالأحكام التعبدية وذلك رغم اعترافنا بأن الأحكام التعبدية نفسها إنما شرعت لتحقيق مصلحة العباد . فإننا لا يمكن أن نتجاوزها إلى محاولة إيجاد العلة منها . وبالتالي فإنها تستعصى على الخضوع لمناهج العلوم الاجتماعية وقد يكون هذا الاتساع بالغ البعد عن الصورة الحالية التى وقف عندها علم أصول الفقه والعلوم الشرعية عموماً منذ توقف تطور الفكر الإسلامى منذ عدة قرون .

وأقصد بهذا إننا إذا ركزنا على علاقة السببية بين الأحكام وبين مقاصد الشريعة من هذه الأحكام . . فإن كل حكم فى الشريعة له علة وجاء لتحقيق مصلحة معينة وحتى الأحكام العبادية - كما قلنا - فإن الله سبحانه وتعالى غنى عن العالمين وعن هذه العبادات وشرعت لمصلحتنا نحن ، فالربط بين الحكم والمصلحة قد يصل إلى اعتبار هذه العلاقة السببية ونزيل بذلك التفرقة بين الشق التكليفى والشق الموضوعى : وأعنى بذلك لسنا فقط بصدد قانون تكليفى فى الآية ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾^(١) ولكننا يمكن أن نعتبره قانون حتمياً . . أى علاقة بين سبب ونتيجة . وإذا توصلنا إلى ربط المسببات بنتائجها بهذه الصورة فمن الممكن الوصول إلى إزالة التفرقة بين الشق التكليفى والشق الموضوعى . ويبقى هذا - على كل حال - أملاً بعيداً لا أظن أنه فى متناول الأجيال الحاضرة من العلماء .

وبين هاتين المنطقتين - المنطقة المستعصية والمنطقة البعيدة التحقيق هناك مجالات كثيرة يمكن قبول مناهج العلوم الاجتماعية فيها . ومن هذه المجالات : مجال أعمال

(١) سورة العنكبوت من الآية / ٤٥ .

العقل كمصدر للأحكام ، فالمباحث التى تكلم فيها الكلاميون فى مسألة العقل يمكن تطعيمها بكثير من مناهج العلوم الاجتماعية وما وصلت إليه من أدوات ، وذلك لتحقيق أيسر لمقاصد هذه المسألة .

وكذلك مجال إعمال العقل كمنهج - وليس كمصدر - للأحكام .. وهى ما يعبر عنه (بالمصادر المختلفة فيها) .. كالقياس والاستحسان والاستصحاب والمصلحة المرسله وسد الذرائع وغير ذلك . فجميع هذه المصادر يقوم بتوظيفها العقل البشرى .. وتعطى مجالا لتدخل مناهج العلوم الاجتماعية فى هذه المصادر .

وهناك أيضا مجالات اعتماد التجربة الانسانية للشعوب والبلاد المختلفة فى عدة أنواع .. وعلى سبيل المثال فى تحويل القيم والأحكام إلى مؤسسات ، فبدلا من أن نظل نتحدث عن الشورى كمبدأ يمكننا أن نترجم هذا المبدأ إلى مؤسسة مستفيدين من التجارب الأخرى .

ونفس الشئ فى الزكاة وغيرها ولعل تجربة البنوك الإسلامية خير دليل على ضرورة ترجمة المبادئ إلى مؤسسات .

وأخيرا هناك مجالات الصلة بين الحكم التكليفى والواقع ، ففى عدة مراحل يقف الفقيه أو المجتهد أمام الواقع . حيث يستدعى الأعمال الصحيح لقواعد أصول الفقه ، التعرف على الواقع . فأول هذه المراحل هى تعرف المجتهد على الواقعة محل الاجتهاد .. وهذه الواقعة الآن لم تعد معاملة بسيطة وإنما أصبحت ظواهر معقدة .. لابد أن يستعين بمختلف المناهج حتى يتعرف عليها ثم تأتى مرحلة تحديد مضمون العرف . فإذا اعتبرنا العرف مصدرا من مصادر التشريع ، فإنه لا يمكن أن يصل إليه المجتهد وهو فى برجه العاجى ولكن لابد من التعرف إليه ، وهذا من صميم عمليات البحث الاجتماعى التى يتم التوصل إليه بمناهج علم الاجتماع .

وهناك القواعد اللغوية التى وجدت بدايتها فى علم أصول الفقه ، ولكن علم اللغة عموما لم يتطور التطور الذى بلغته علوم اللغة فى الغرب .. والتى بدأ ينظر إليها على أنها علم اجتماعى يرد عليها كثير من الأساليب البحثية المتغيرة ، مما أنتج داخلها علوما حديثة مثل دلالات الألفاظ وتطورها . وقد يقول البعض إن اللغة مرتبطة بالقرآن ولا يجوز عليه التطور .. ونرد فنقول إنه لم يقل أحد بتطوير لغة القرآن ، وإنما تطوير ما يطرأ على اللغة نفسها ومضامينها نتيجة تعامل الأشخاص بها ، وما تخضع له من مباحث مختلفة بدأ تدريسها - الآن - فى كلية دار العلوم وغيرها من الكليات التى انفتحت على هذه العلوم الحديثة .

وعند تطبيق الحكم الشرعى على واقعة معينة فإنه يلزم لمن يقوم بالتطبيق سواء أكان من السلطة التنفيذية أم من السلطة القضائية - التعرف على الواقعة التى يطبق عليها الحكم، وهنا نجد أنفسنا أمام مجال آخر لتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية .

ثم تأتى آخر مرحلة يصل إليها القاضى أو المجتهد . وهى مرحلة تطبيق الحكم على الواقعة بعد أن تثبت لديه . فالقاضى يقوم أولاً بالتحقيق فى الواقعة وإثباتها ثم التحقق من الحكم الشرعى الذى يطبق على هذه الواقعة ، ثم يقوم أخيراً بتطبيق الحكم الشرعى على الواقعة ، وهذا التطبيق نفسه يدخل فيه إلى جانب الناحية الشرعية أو القانونية كثير من النواحي النفسية والاجتماعية والاقتصادية التى يراعيها القاضى حتى يكون حكمه مصيباً للحقيقة ومحققاً للعدالة .

إننى أعلم هذه الإشارات السريعة تفتقد إلى الأمثلة التى توضح مراميها ولكن الوقت لم يسمح بذلك وإلى هنا انتهى ما أردته منه

وعلى ذلك ، فالتجديد عند د . عطية يتمثل فى :

١ - إعادة هيكلة العلم ... الخ .

٢ - الاستفادة من المنهج الأصولى فى العلوم الاجتماعية .

٣ - الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية فى علم أصول الفقه وبذلك تكتمل خريطة التجديد عند د . عطية .

والدكتور جمال الدين عطية أيضاً جهود فى بيان علاقة أصول الفقه بالعلوم الاجتماعية ومدى إمكانية الاستفادة الأصول منها ، استفادة هذه العلوم الاجتماعية من الأصول ، وذلك فى محاضرات دورة استراسبورج فى - ١٩٨٨/٧/٢١ عن إسلامية المعرفة للدكتور طه جابر العلوانى وأدار اللقاء د . جمال عطية وفى محاضرات بكلية الشريعة جامعة قطر فى ١٩٨٨/١١/١٧ بعنوان (علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية)^(١) .

يقول د . جمال فى محاوراته مع د . طه ص ٣٧ وما بعدها فى : إسلامية المعرفة هذه قال (٢) :

استخدام علم أصول الفقه كمنهج للعلوم الاجتماعية ... وأقول إنه من المعروف أن أصول الفقه وضع فى الأصل لضبط الأحكام التكليفية، وهى افعل أو لا تفعل على المراحل الخمسة المعروفة وهى : التحريم والكراهة والإباحة والنذب والوجوب . فكيف

(١) إسلامية المعرفة وعلم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية ، طبعها المعهد العالي للفكر الإسلامى .

(٢) أنقل هنا باستقاضة حتى تتبين فكرة المتناظرين من ناحية ولعدم توفر هذه المحاضرات بين أيدي الباحثين من ناحية أخرى .

نمد المنهج الذى وضع لضبط الأصول إلى الحكم لضبط ظواهر اجتماعية أخرى هى فى الحقيقة قوانين أو سنن كونية نريد أن نعرف بها العلاقة بين ظواهر معينة بعضها والبعض الآخر ومدى الارتباط بينها . فاختلفا الطبيعة بين موضوع العلوم الاجتماعية وبين موضوع العلم الشرعى هو الذى يطرح هذا التساؤل . وأنا بهذا الطرح لا أقصد الاعتراض على محاولة الاستفادة من أصول الفقه .. بل بالعكس أقترح أن يستفاد من أصول الفقه ولكن ألا يعتبر هو المنهج . فهو المنهج بالنسبة للفقه والأحكام التكليفية ولكن منهج العلوم الاجتماعية هو منهج تجريبي ، أما أن نثرى مناهج العلوم الاجتماعية بإدخال عناصر من علم أصول الفقه إليها فهذا ما أطمئن إليه دون تردد ! .

ومن أهم ما يمكن الاستفادة به من علم أصول الفقه فى العلوم الاجتماعية هو موضوع استخراج العلة الذى شرحناه فى مناسبات سابقة ! وإلى جانب الأحكام التكليفية يوجد فى أصول الفقه ما يسمى بالأحكام الوضعية وهى :

الركن والسبب والشرط والعلة والأمانة والمانع . وهذه المباحث يمكن الاستفادة منها كجزء من المنهج الذى يطبق على العلوم الاجتماعية . كما أن لهم مناهج فى مسائل القياس الخفى أو الاستحسان تفيد فى تحليل الظواهر الاجتماعية وبحثها .

كذلك فإن علم الفروق الفقهية الذى يحاول البحث لمعرفة السبب أو الفرق الذى يؤدى إلى اختلاف الحكم رغم تشابه الحالتين ... يمكن أن يفيد فى العلوم الاجتماعية .. ونفس الأمر بالنسبة للقواعد الفقهية الأصولية ...

وهذه كلها مسائل يمكن استخراجها من علم أصول الفقه وإدراجها ضمن مناهج العلوم الاجتماعية .

الملاحظة الأخيرة ... من المطلوب إيجاد تفاعل بين الشق التكليفى للعلم وبين الشق الموضوعى فيه ، وليس الخلط بينهما ، ففى علم الاقتصاد .. على سبيل المثال - هناك مسائل يمكن أن يتفق فيها الاقتصاد الرأسمالى والإسلامى والشيوعى ، ولكنهم يختلفون فى القيم وفقا للمذهب . وهنا يجب أن نتبين باستمرار ما هو موضوعى وما هو معيارى حتى لا نفقد الموضوعية أو الضوابط الشرعية !

رابعا - ثم يجيب (١) د . طه العلوانى :

تساؤل الدكتور جمال الأساسى هو كيف يمكن مد منهج أسس فى الأصل لمعالجة الظاهرة الفقهية وهى ذات صفة خاصة تتم بالجزئية فى الغالب لكى يكون صالحا لمعالجة الظاهرة الاجتماعية أو الانسانية التى يراد أن تكون معالجتها متصفة بالتعميم .

(١) من هنا نرى رأي د . طه جابر العلوانى رئيس المعهد العالى الفكر الإسلامى بواشنطن ومحقق كتاب المحصول للرازي والذي حصل به علي الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر

كما أن الظاهرة الفقهية المطلوب منها أن نتبين الحكم الشرعى التكليفى أو الوضعى أما الظاهرة الاجتماعية والانسانية فنريد منها أن نتبين القوانين والسنن وشبكة العلاقات التى يمكن على ضوءها أن نقيم لأنفسنا نظاما صالحا . ثم اختار أن يقول أن بعض الأصول تصلح لهذا . أنا أولا لا يعنينى كثيرا أن نقول بأن منهج أصول الفقه وحده وكما هو وبشكله ويحدوده وأبعاده يمكن أن نحكمه فى الظاهرة الانسانية والاجتماعية وأنه سيأتينا بالعجب العجيب وسيعوضنا عن المنهج العلمى وسائر المناهج المستخدمة فى هذه العلوم ، فهذا أمر لا أدعيه بل لا أتوقع أن أصول الفقه فى وضعه الذى أعرفه قادر على أن يستجيب لهذه الحاجة ، لكنى أؤكد ما أكده علماء الاجتماعيات والانسانيات بلا استثناء فى حدود ما اطلعت عليه وما أعرفه من غربيين وغيرهم من أن العلوم الاجتماعية والانسانية تعاني اليوم من قصور ومن محدودية وأنها تتوقف أمام ظواهر كثيرة دون أن تتمكن من أن تعطى فيها جوابا أو حلا شافيا . ولا أريد أن اتعرض إلى نزعاتهم فى علمية هذه العلوم أو عدم علميتها ، فبعضهم يريد أن يخرجها من دائرة العلم كله ويحولها إلى مجرد معارف أو فنون ، وقد ذكرت بعض هذه القضايا أمس وتعرضت لها ولكننى أريد أن أقول أولا : إن هذه المحدودية التى يشكو منها المختصون بالعلوم الانسانية والاجتماعية يمكن أن يسهم الإسلام فى معالجتها من خلال المصدر الثانى ، فالعالم الغربى ينظر فى العلم من خلال مناهج المعرفة الغربية المعاصرة والمنهج التجريبي بالذات فهو عالم ينظر بعين واحدة مهما اتسع علمه فهو يهمل الوحي جانبا وينفى دخوله فى أى شئ من الأشياء بل وإن بعضهم قد يتساهل مع الخرافة ومع العادات ومع الأعراف الشعبية ولكنه ليس لديه أى استعداد للنظر فى قضية الوحي . وأنا كإنسان مسلم أعتبر الوحي مصدرا أساسيا وشريكا لا يمكن الاستغناء عنه مع الوجود . فالوحي مع الوجود هما مصدرا معرفتى ، فكما لا أستطيع أن أتخلى عن الوجود كمصدر للمعرفة ، فأنا لا أستطيع أن أتخلى عن الوحي كمصدر للمعرفة ، فالوجود ، والوحي يكمل كل منهما الآخر للوصول إلى المعرفة المطلوبة والمعالجات العلمية المناسبة للظواهر الانسانية والاجتماعية .

ومنهج الرسول صلى الله عليه وسلم الفقهى هو منهج قام على معالجة قضايا الوحي وهو منهج اتصف وحاز على صفة العلم من خلال اشتماله على الموضوع وتحديد للموضوع . واشتماله على تحديد مواصفات الانسان المتكامل مع هذا اللون من ألوان المعرفة ، وهو المجتهد أو المفتى والمستفتى ، وكل مطلع على أى كتاب من كتب الأصول يجد أن المحاور الثلاث هى محاور هذا العلم وقضاياه الأساسية . فما دمت قد قبلت الوحي كمصدر للمعرفة مع الوجود . فلا بد لى من البحث عن منهج أستطيع أن أتعامل مع الوحي من خلاله وهذا المنهج إما أن يكون موجودا أو يكون معدوما ، فإن

كان موجودا فلا بد من اختياره ومعرفة تاريخه وتطوره وحقائقه وقضاياه للحكم عليه بالصلاحية كلاً أو جزءاً أو عدم الصلاحية وأتذكّر أن تكون ملزمين بإبتكار منهج جديد للتعامل مع الوحي الذى هو الكتاب والسنة فبافتراض أن أصول الفقه كمنهج قد استطاع أن ينجح فى تقديم فقه وافر وغزير وأن ينجح فى التعامل مع الوحي إلى حد بعيد فإننا يمكن أن ننظر فيه ونعيد النظر فى سائر قضاياه والمباحث المشتركة بين الكتاب والسنة ، ما هى؟ وما عليها؟ وتاريخها ، وكيف وصل الأصوليون إليها ؟ وقواعد الاستدلال وقواعد الدلالة ، والأدلة الأخرى ... هناك إجماع - هناك قياس - هناك الأشياء التى ذكرها الدكتور جمال قبل قليل .

وهذه كلها ، أو بعضها يمكن أن يدخل ضمن المصادر وبعضها يمكن أن يدخل ضمن الأدوات ، وبعضها يمكن أن يدخل ضمن المدخلات المنهجية . والاجتهاد نفسه.. كيف نحوله إلى منهجية لنا نستخدمها فى النظر فى سائر ما يحيط بنا . وما هى الأدوات وما هى الوسائل ؟ وما هى المعايير التى نخضع لها هذا المنهج هل نستخدم لها نفس شروط وأساليب الأصوليين ؟..

فأنا أعرف أن الإجماع مثلاً ، دليل من أفضل الأدلة ، وكان يمكن أن يستفيد المسلمون من التعامل معه كثيراً ، ولكن تعريف الأصوليين له وبيانهم لحقيقته ، بيان نتج عن ظروف كانوا يعيشونها أفقدت هذا الدليل معناه ، بحيث أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله يقول : (من إدعى الإجماع فهو كاذب) لماذا ؟ لأنهم قالوا أن الإجماع هو اتفاق جميع مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر من العصور على أمر من الأمور ، مستحيل تحقيقه ولم يتحقق فالإجماع الذى تحقق حتى الآن لو أخضعناه لهذا التعريف وفحصناه على ضوئه فلن نجد أن هناك إجماع إلا على الأمور المعلومة من الدين بالضرورة . ولذلك يقولون مثلاً تفتتح أبواب الفقه . الصلاة ثبتت بالكتاب وبالسنة وبالإجماع ، الصيام ثبت بالكتاب وبالسنة وبالإجماع ، وقد كنا نريد أن نستخدمه دليلاً يمكن أن يغطى مساحة من المساحات الخالية ولكنهم فى تحديدهم لحقيقته بهذه الصورة وأفقدوه معناه ، كذلك قالوا (لا يجوز أن يتم فعندما يأتى فى مسألة من الكتاب أو من السنة فإن المجتهدين يجمعون على مقتضى ذلك الدليل . إذن ما فائدة الإجماع تحول الإجماع تقريباً إلى دليل معبد ، ربما تفسير الخلاف الذى نقله د . جمال قبل قليل يعتبر نوعاً من التفسير الطيب : فالإجماع إذن كدليل جمد نتيجة تقييدهم له بهذا الشكل .

كما جمد العقل وأفقد أهميته كدليل نتيجة لكثرة القيود والضوابط التى وضعت عليه ، هذه حالة استثنائية مر بها العقل الإسلامى فى فترة من الفترات ، حينما انفصلت القيادتان السياسية والفكرية ، وأصبحت القيادة السياسية فى كثير من الأحيان تلجأ

إلى عناصر فقهية ربما لا تتمتع بثقة الأمة فالأمة تحاول أن تدافع عن فقهها وعن تشريعها وعن دينها بأن تقول إما أن تأتوني بنص من الكتاب والسنة وإما أن تأتوني بأقوال إمام من الأئمة السابقين . ولقد التفت المتصور لهذه القضية ، حاول تأميم الفقه فجاء بالإمام مالك ولكن الإمام مالك رحمه الله لم يجز عليه الأمر . جاء به وطلب منه أن يأذن له أن يقصر الناس على الموطأ وقال له هذا كتابك وأنت أنفقت فيه عشرين سنة من عمرك وجمعت فيه فقه أهل المدينة ، والسنة وكذلك فأنا أحمل الناس عليه وأمنع بأن يقال فى أى مسألة بما يخالف ما جاء فيه .

فقال الإمام مالك : لا يا أمير المؤمنين ، إن الناس قد سبقت لهم أقوال واجتهادات فدع الناس وما اختاروه . فقد أدرك الرجل بعد مصادرة الحرية الفكرية كان لابد من مصادرة الحرية الفقهية واستطاع أن يتلافى هذا . فهذه الأدلة أو هذه القضايا حجت وفسرت تفسيراً يغلب عليه الجانب الذرائعى أى جانب الخوف . فلو قلنا أن العقل دليل فسوف يؤدي إلى القول بمسألة التحسين والتقبيح العقليين ولو قلنا القياس الخفى فنخشى أن ينصرف الناس إلى الأخذ حتى بالحكمة . وهكذا فلا بد أن تكون العلة منضبطة . فلما جاؤا إلى ضبط العلة وضعوا القيود عليها ألغوا كثيراً من حكم الشارع . والشارع تعرض إلى حكم وكان يعمل ببساطة شديدة لا تحتل أى شرط أو لا تحتل معظم الشروط التى وضعوها هم بعد ذلك .

فالذى أدعيه أن هذا التراث وهو مما لا شك فيه تراث شرعى وعقلى وإسلامى : إنسانى هائل قد اتفق علماء الأمة أن العقل السليم لم يبدع منهجا أو علما أو معرفة أفضل من هذا ، ويعتبر زبدة العقل السليم لعصور كثيرة ولكنه فيه وعليه . فترى لو إننا رجعنا إليه أو أعدنا قراءته ودراسته وفحص مقولاته وقضاياها وتمييز الدخيل منه أى الأمور التى ألحقت به وليست منه والاستفادة مما هو قادر على مدنا بما نحتاج إليه خاصة فى قضايا الوحي لكى لا تنطلق عقول الناس فى كلام الله وسنة رسول الله بون ضوابط .

نحن نريد الآن أن نكسر القيود . نخشى أن تكسر كسرا أو تهدم هدماً بطريقة تجعل الناس ينطلقون مرة أخرى .

فالدعوة المطروحة والتى اعتقد أنها موضع اتفاق لا يخالف مسلم فى هذا هى وجوب اتخاذ الوحي مصدرا للمعرفة . فإذا تقرر اتخاذ الوحي مصدرا للمعرفة فلا بد أن يكون لدينا منهج نتعامل به مع هذا الوحي الذى سيتناول ظواهر اجتماعية وظواهر إنسانية . ونحن لدينا شئ من هذا المنهج يجب أن نفحصه وندرسه وعلينا أن نعمل عقولنا فيه وأن نجتهد بأن لا ندع دليلا من هذه الأدلة إلا ونبحث ماذا قيل فيه ومتى ؟ وماهى ظروفه ؟ وهل ينطبق أو لا ينطبق ؟

وبالنسبة لقضية الاجتهاد : فأنا أرفض تقييده بالمحاور التى قيدها به الأصوليون .
فالاجتهاد لا يمكن أن يكون كذلك لأنهم عاملوه مثل الإجماع فعندما نقرأ شروط
الاجتهاد الآن بالطريقة التى وضعها الأصوليون يستحيل أن تجد مجتهدا . فعندما تقول
(عندى اجتهاد) وتضع لى من الشروط ما يستحيل معه أن يوجد المجتهد . فأنا لا أقبل
ذلك !

فعندما نرجع للأصول الأساسية ، فإن الأئمة الكبار عندما قرروا قواعد الاجتهاد لم
يشترطوا على الناس هذه الشروط المعجزة التى تجعل القضية مستحيلة تماما . فلا بد
من إعادة النظر فى الاجتهاد ، حقيقته ومفهومه ووسائله وأدواته بحيث يكون مفهوم
الاجتهاد الذى ينسجم مع مقاصد الإسلام والذى يمكن أن نتعامل به مع الظواهر
المختلفة ، أنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر ليس الفقه فى الأحكام الجزئية
الشرعية المعروفة وإنما فقه نستطيع أن نسميه (فقه الواقع) فالدراسات الاجتماعية
المختلفة والتحليلات التى يقوم بها الناس تعد نوعا من فقه الواقع . فهل للفقيه أن
يتجاوز فقه الواقع ويقتصر مثلا على الفهم اللغوى أم لا ؟! هذا سؤال يطرح على
مجتهد اليوم . فهل اللغة وحدها كافية .

والجواب : لا ، فلا بد من فقه الواقع فنحن نعرف أن الحكم الشرعى يقول
الأصوليون عنه إنه خطاب من الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير وأن
أركان الحكم : حاكم وهو الله سبحانه وتعالى ويقولون ذلك ردا على المعتزلة ، ومحكوما
عليه وهو المكلف الإنسان ومحكوما به وهو الحكم أى العملية . ونحن فى فقهنا درسنا
الحكم وعرفنا الحاكم : وهو الله سبحانه وتعالى . ولكن المحكوم عليه الذى هو الإنسان
طبيعته، قوته ، ضعفه ، نحن نتحدث عن رفع الحرج وعن التكاليف وعن سد الذرائع ،
وعن المصلحة ، وعن الاستحسان ، هذه كلها لا نستطيع أن نعرفها دون أن نتعرف على
هذا المحكوم عليه الذى هو الإنسان فردا ، أو أسرة ، أو دولة وقيادة .

فهل أستطيع أن استغنى عن دراسة هذه الظواهر ؟

هل أستطيع أن أستغنى عن فهم هذا الواقع ؟

لا يمكن للمجتهد أن يقول الحكم بون الرجوع إلى هذه الأشياء ؟ ونستطيع أن
نستدل على هذا من منهج الأصوليين أنفسهم .

وهناك قضايا وأشياء مختلفة وتتعلق بما هو مصلحة ، ربما هو مفسدة وهناك
عرفى ، وهناك طبيعى ، وهناك قدرتى وهناك عجزى ، وكل هذه الأمور لابد من
ملاحظتها ، والناس قبل اليوم كانوا يعملون ببساطة فكان الإمام الشافعى يروح
ويطوف بالقبائل ويستمتع لهم ويبيعت امرأة تسأل عن عاداتهن ويجمع هذه القضايا

وهذا الاستبيان إذا أخذنا به فى علومنا الاجتماعية لتطورت أليس هذا منهجا من مناهج أصول الفقه ، يجب أن يضيفه الفقيه إلى منهجه ويعتبره جزءا لا يتجزأ من منهجه بحيث لا يقول فى الظاهرة الانسانية أو الظاهرة الاجتماعية أو القضية الفردية شيئا قبل أن يستقرئ جميع هذه الأدلة . فإذا قلنا أن لدينا الوحي كمصدر للمعرفة وعندنا الوجود كمصدر للمعرفة فإن هؤلاء الناس رغم أنهم يعقولهم وحدها استطاعوا أن يصلوا إلى الكون وحده إلى معالجات وإلى قضايا كثيرة نافعة فى معالجة كثير من الظواهر الانسانية والاجتماعية ، فإنهم مازالوا يشعرون أن لديهم قصور فى بعض المساحات . وأعتقد أن هذه المساحة يغطيها الوحي وأن المنهج الأصولى فيه ما يساعد على فهم الوحي بشكل جيد وأن المنهج التجريبي المطبق يمكن أن يستفيد منه الأصولى أو من أدواته خاصة ، فهو يستطيع أن يستخدم الكثير جدا من أدواته ويستفيد منها فى معرفة العرف ومعرفة العادة ومعرفة المصلحة ومعرفة الضرر ومعرفة الحاجة . وكل هذه القضايا قواعد أصولية وجزء من قضايا هذا المنهج . ولا نستطيع أن نستغنى فيها عن الوسائل والأدوات المستعملة حاليا فى هذه المناهج .

وأعتقد أن تكامل المنهج الأصولى مع المنهج العلمى سوف يكون قضية تحتاج إلى دراسات متعمقة ، وندوات وعلماء يقبلون هذه الأمور على ألسنتهم ليكتشفوا كل ما لها وما عليها . ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعا من التكامل بين المنهج الأصولى فى مجال الوحي والمنهج العلمى التجريبي فربما يؤدى هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية مما لم تتعرض له العلوم الانسانية والاجتماعية وإلى اصلاح قضيتنا الفقهية التى نعانى منها .. فالقضية الفقهية - كما قلنا - قضية ذات طابع جزئى أو حولناها بهذه الطريقة إلى قضية جزئية فقد كان واضحا لدى الصحابة رضوان الله عليهم الإحساس بالفقه العام والتعامل مع القضية الفقهية كظاهرة . ولكن التقنين الشديد والظروف التى ذكرناها وأشرنا إلى بعضها حولتها إلى قضية جزئية تشطيرية وأصابتها بنوع من الشلل والعجز وهذا هو الذى نعانيه !

لذلك فإننى أعتقد أن استخدام هذا المنهج وتطوره لم يخدم العلوم الانسانية والاجتماعية وحدها ، ولكن الفائدة متبادلة وهذا تقريبا هو التصور العام علينا أن نبدأ من الآن تحديد ما سنأخذ وما سندع منه ولكن المطلوب أن تقلب الفكرة على ألسنة العلماء وتكون موضوعا للبحث فى ندوات وفى دراسات وفى مناقشات إلى أن تصل إلى بلورة . وينبغي أن يناقش مثل هذه القضية علماء فى المناهج ، وعلماء فى أصول الفقه ، وعلماء متخصصون على أعلى درجات التخصص فى هذه العلوم ومناهجها لكى يستطيعوا أن يفهموا وأن يكمل كل منهم الآخر ويحاولوا أن يكملوا مباحث العلة التى يعتبر كثير من المؤرخين للعلم أنها هى التى أوحى للغربيين مثل بيكون وغيره بالمنهج التجريبي وهو أساس هذه الحضارة .

يمكن النظر فى هذه المباحث بطريقة منهجية ، لتحديد ما هو مصدر وما هو ذاتى وما هو مدخل ، وتحديد المعايير المطلوبة فى هذا الأمر بشكل يجعله قادرا بالفعل على تلبية هذه الحاجة ليس للأمة الإسلامية وحدها وإنما للمهتمين بقضايا هذه العلوم كافة .. انتهى ما أردته .

ويتضح من ندوة استراسبورج منهج د . طه جابر فى الدعوة إلى تجديد أصول الفقه أيضا ويمكن أن نلخصها من كلامه فيما يلى :

١ - إعادة النظر فى شروط وكيفية الاجتهاد وكذلك الإجماع .

٢ - استخدام الأصول لأدوات المنهج التجريبي المطبق .

استخدام العلوم الاجتماعية والانسانية لأدوات أصول الفقه الموروثة .

هو يقول ما يمكن أن يكون عنوانا لكل القضية :

ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعا من التكامل بين المنهج الأصولى فى مجال الوحي والمنهج العلمى التجريبي فربما يؤدى هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية بما لم تتعرض له العلوم الانسانية والاجتماعية وإلى إصلاح قضيتنا الفقهية التى نعانى منها .

-٦-

وهناك معنى آخر حدده الشيعة لعلم الأصول حيث جعلوا تطور علم النظرية (أصول الفقه) يواكب تطور علم التطبيق (الفقه) يتكلم عن تطور ذلك العلم وعن أسباب هذا التطور الشيخ محمد باقر الصدر فى كتابه أصول الفقه فيقول : ويدرس نصوص الفقيه الرائد رضوان الله عليه (يعنى الطوسى) فى العدة والمبسوط ، يمكننا أن نستخلص الحقيقتين التاليتين :

احدهما : أن علم الأصول فى الدور العلمى الذى سبق الشيخ الطوسى كان يتناسب مع مستوى البحث الفقهى الذى كان يقتصر وقتئذ على أصول المسائل والمعطيات المباشرة للنصوص ، ولم يكن بإمكان علم الأصول فى تلك الفترة أن ينمو نموا كبيرا لأن الحاجات المحددة للبحث الفقهى الذى حصر نفسه فى حدود المعطيات المباشرة للنصوص لم تكن تساعد على ذلك فكان من الطبيعى أن ينتظر علم الأصول نمو تفكير الفقهى واجتيازه تلك المراحل التى كان الشيخ الطوسى يضيق بها ويشكو منها .

والحقيقة الأخرى هى أن تطور علم الأصول الذى يمثله الشيخ الطوسى فى كتاب العدة كان يسير فى خط مواز للتطور العظيم الذى أنجزه فى تلك الفترة على الصعيد الفقهى . وهذه الموازاة التاريخية بين التطورين تعزز الفكرة التى قلناها سابقا عن

التفاعل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي أى بين بحوث النظرية وبحوث التطبيق الفقهي ، فإن الفقيه الذى يشتغل فى حدود التعبير عن مدلول النص ومعطاه المباشر بنفس عبارته أو بعبارة مرادفة ويعيش قريبا من عصر صدره من المعصوم ، لا يحس بحاجة شديدة إلى قواعد ، ولكنه حين يدخل فى مرحلة التفريع على النص ودرس التفصيلات واقتراض فروض جديدة لاستخراج حكمها بطريقة ما من النص يجد نفسه بحاجة كبيرة ومتزايدة إلى العناصر والقواعد العامة وتتفتح أمامه آفاق التفكير الأصولي الرحبة .

ثم يتحدث رحمه الله تعالى فى ص ٩٠ وما بعدها : عن مصادر الإلهام للفكر الأصولي فيقول :

لا نستطيع - ونحن لا نزال فى الحلقة الأولى - أن نتوسع فى دراسة مصادر الإلهام للفكر الأصولي ونكشف عن العوامل التى كانت تلهم الفكر الأصولي وتمده بالجديد تلو الجديد من النظريات لأن ذلك يتوقف على الإحاطة المسبقة بتلك النظريات ، ولهذا سوف نلخص فيما يلى مصادر الإلهام بصورة موجزة :

١ - بحوث التطبيق فى الفقه ، فإن الفقيه تنكشف من خلال بحثه الفقهي التطبيقى المشكلات العامة فى عملية الاستنباط ، ولدى محاولة تطبيقها على مجالاتها المختلفة كثيرا ما ينتبه الفقيه إلى أشياء جديدة يكون لها الأثر فى تعديل تلك النظريات أو تعميقها .

ومثال ذلك أن علم الأصول يقرر أن الشئ إذا وجب وجبت مقدمته ، فالوضوء يجب مثلا إذا وجبت الصلاة لأن الوضوء من مقدمات الصلاة كما يقرر علم الأصول أيضا أن مقدمة الشئ إنما تجب فى الظرف الذى تجب فيه ذلك الشئ ولا يمكن أن تسبقه فى الوجوب ، فالوضوء إنما يجب حين تجب الصلاة ولا يجب قبل الزوال ، إذ لا تجب الصلاة قبل الزوال ، فلا يمكن أن يصبح الوضوء واجبا قبل أن يحل وقت الصلاة وتجب .

والفقيه حين يكون على علم بهذه المقررات ويمارس عمله فى الفقه فسوف يلحظ فى بعض المسائل الفقهية شذوذا جديرا بالدرس ، ففي الصوم يجد مثلا أن من المقرر فقهيا أن وقت الصوم يبدأ من طلوع الفجر ولا يجب الصوم قبل ذلك ، وكذلك من الثابت فى الفقه أن المكلف إذا أجنب فى ليلة الصيام فيجب عليه أن يغتسل قبل الفجر لكي يصح صومه ، لأن الغسل من الجنابة مقدمة الصوم ، فلا صوم بدون غسلة ، كما أن الوضوء مقدمة الصلاة ولا صلاة بدون وضوء .

ويحاول الفقيه بطبيعة الحال أن يدرس هذه الأحكام الفقهية على ضوء تلك المقررات الأصولية ، فيجد نفسه فى تناقض ، لأن الغسل يجب على المكلف فقهيا قبل مجئ وقت

الصوم ، بينما يقرر علم الأصول أن مقدمة كل شئ إنما تجب فى ظروف وجوب ذلك الشئ ولا تجب قبل وقته . وهكذا يرغم الموقف الفقهي الفقيه أن يراجع من جديد النظرية الأصولية ويتأمل فى طريقة التوفيق بينهما وبين الواقع الفقهي ، وينتج عن ذلك تولد أفكار أصولية جديدة بالنسبة إلى النظرية تحددها أو تعمقها وتشرحها بطريقة جديدة تتفق مع الواقع الفقهي .

وهذا المثال مستمد من الواقع ، فإن مشكلة تفسير وجوب الغسل قبل وقت الصوم تكشف من خلال البحث الفقهي ، وكان أول بحث فقهي استطاع أن يكشف عنها هو بحث ابن أدريس فى السرائر ، وإن لم يوفق لعلاجها .

وأدى اكتشاف هذه المشكلة إلى بحوث أصولية دقيقة فى طريق التوفيق بين المقررات السابقة والواقع الفقهي ، وهى البحوث التى يطلق عليها اليوم اسم بحوث المقدمات المفوتة .

٢ - علم الكلام ، فقد لعب دورا مهما فى تموين الفكر الأصولى وإمداده ، وبخاصة فى العصر الأول والثانى ، لأن الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الأصول يشق طريقه إلى الظهور ، فكان من الطبيعى أن يعتمد عليه ويستلهم منه . ومثال ذلك نظرية الحسن والقبح العقلين ، وهى النظرية الكلامية القائلة بأن العقل الإنسانى يدرك بصورة مستقلة عن النص الشرعى قبح بعض الأفعال كالظلم والخيانة وحسن بعضها كالعدل والوفاء والأمانة ، فإن هذه النظرية استخدمت أصوليا فى العصر الثانى لحجية الإجماع ، أى أن العلماء إذا اتفقوا على رأى واحد فهو الصواب ، بدليل أنه لو كان من القبيح عقلا سكوت الإمام المعصوم !! عنه وعدم إظهاره للحقيقة ، فقبح سكوت الإمام عن الخطأ هو الذى يضمن صواب الرأى المجمع عليه .

٣ - الفلسفة ، وهى لم تصبح مصدرا للإلهام الفكر الأصولى فى نطاق واسع إلا فى العصر الثالث تقريبا ، نتيجة لرواج البحث الفلسفى على الصعيد الشيعى بدلا من علم الكلام وانتشار فلسفات كبيرة ومجددة كفلسفة صدر الدين الشيرازى . المتوفى سنة (١٠٥٠ هـ) ، فإن ذلك أدى إلى إقبال الفكر الأصولى فى العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهاها أكثر من استلهاها علم الكلام ، وبخاصة التيار الفلسفى الذى أوجد صدر الدين الشيرازى . ومن أمثلة ذلك ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية فى مسائل أصولية متعددة كمسألة اجتماع الأمر والنهى ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع والأفراد ، الأمر الذى لا يمكننا فعلا توضيحه .

٤ - الظرف الموضوعى الذى يعيشه الفكر الأصولى ، فإن الأصولى قد يعيش فى ظرف معين فيستمد من طبيعة ظرفه بعض أفكاره ، ومثاله أولئك العلماء الذين كانوا يعيشون فى العصر الأول ويجدون الدليل الشرعى الواضح ميسرا لهم فى حل ما يواجهونه من حاجات وقضايا ، نتيجة لقرب عهدهم بالأئمة عليهم السلام وقلة ما يحتاجون إليه من مسائل نسبية ، فقد ساعد ظروفهم ذلك وسهولة استحصال الدليل فيه على أن يتصوروا أن هذه الحالة حالة مطلقة ثابتة فى جميع العصور ، وعلى هذا الأساس أدعوا أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعى دليلا واضحا ما دام الإنسان مكلفا والشرعية باقية .

٥ - عامل الزمن ، وأعنى بذلك أن الفاصل الزمنى بين الفكر الفقهى وعصر النصوص كلما اتسع وازداد تجددت مشكلات وكلف علم الأصول بدراستها ، فعلم الأصول ينمو نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص بألوان من المشاكل ، فينمو بدراستها والتفكير فى وضع الحلول المناسبة لها .

ومثال ذلك أن الفكر العلمى ما دخل العصر الثانى حتى وجد نفسه قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة تجعل أكثر الأخبار والروايات التى لديه قطيعة الصدور ، ولا يتيسر الإطلاع المباشر على صحتها كما كان ميسورا فى كثير من الأحيان لفقهاء العصر الأول ، فبرزت أهمية الخبر الظنى ومشكلات حجيته ، وفرضت هذه الأهمية واتساع الحاجة إلى الأخبار الظنية على الفكر العلمى أن يتوسع فى بحث تلك المشكلات ويعرض عن قطيعة الروايات بالفحص عن دليل شرعى يدل على حجيتها وإن كانت ظنية ، وكان الشيخ الطوسى رائد العصر الثانى هو أول من توسع فى بحث حجية الخبر الظنى وإثباتها .

ولما دخل العلم فى العصر الثالث أدى اتساع الفاصل الزمنى إلى الشك حتى فى مدارك حجية الخبر ودليلها الذى استند إليه الشيخ فى مستهل العصر الثانى ، فإن الشيخ استدل على حجية الخبر الظنى بعمل أصحاب الأئمة به ، ومن الواضح أنه كلما ابتعدنا عن عصر أصحاب الأئمة ومدارسهم يصبح الموقف أكثر غموضا والاطلاع على أحوالهم أكثر صعوبة وهكذا بدأ الأصوليون فى مستهل العصر الثالث يتساءلون هل يمكننا أن نظفر بدليل شرعى على حجية الخبر الظنى أو لا ؟ وعلى هذا الأساس وجد فى مستهل العصر الثالث اتجاه جديد يدعى انسداد باب العلم لأن الأخبار ليست قطعية وانسداد باب الحجة لأنه لا دليل شرعى على حجية الأخبار الظنية ، ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الانسداد ، كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعى - أى ظن - أساسا للعمل ، دون فرق بين الظن الحاصل من الخبر وغيره ما دمنا لا نملك دليلا شرعيا خاصا على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون .

وقد أخذ بهذا الاتجاه عدد كبير من رواد العصر الثالث ورجال المدرسة التي افتتحت هذا العصر كالأستاذ البهبهاني وتلميذه المحقق القمي وتلميذه صاحب الرياض وغيرهما وبقي هذا الاتجاه قيد الدرس والبحث العلمي حتى يومنا هذا .

وبالرغم من أن لهذا الاتجاه الانسدادي بوادره في أواخر العصر الثاني فقد صرح المحقق الشيخ محمد باقر الصدر بن صاحب الحاشية على المعالم بأن الالتزام بهذا الاتجاه لم يعرف عن أحد قبل الأستاذ الوحيد البهبهاني وتلامذته ، كما أكد أبوه المحقق الشيخ محمد تقى فى حاشيته على المعالم أن الأسئلة التى يطرحها هذا الاتجاه حديثة ولم تدخل الفكر العلمى قبل عصره .

وهكذا تبين كيف تظهر بين فترة وفترة اتجاهات جديدة ، وتتضخم أهميتها العلمية بحكم المشاكل التى يفرضها عامل الزمن .

٦ - عنصر الإبداع الذاتى ، فإن كل علم حين ينمو ويشتد يمتلك بالتدريج قدرة على الخلق والتوليد الذاتى نتيجة لمواهب النوايغ فى ذلك العلم والتفاعل بين أفكاره . ومثال ذلك فى علم الأصول بحوث الأصول العملية وبحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام الشرعية ، فإن أكثر هذه البحوث نتاج أصولى خالص ، ونقصد ببحوث الأصول العملية تلك البحوث التى تدرس نوعية القواعد الأصولية والعناصر المشتركة التى يجب على الفقيه الرجوع إليها لتحديد موقفه العلمى إذا لم يجد دليلا على الحكم وظن الحكم الشرعى مجهولا لديه . ونقصد ببحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام ما يقوم به علم الأصول من دراسة الروابط المختلفة بين الأحكام من قبيل مسألة أن النهى عن المعاملة هل يقتضى فساده أولا ؟ إذ تدرس فى هذه المسألة العلاقة بين حرمة البيع وفساده وهل يفقد أثره فى نقل الملكية من البائع إلى المشتري إذا أصبح حراما أو يظل صحيحا ومؤثرا فى نقل الملكية بالرغم من حرمة ؟ أى أن العلاقة بين الحرمة والصحة ، هل هى علاقة تضاد أو لا ؟ .

استقضت فى ذلك النقل لقلة إطلاع الجمهور على ما كتبه ويكتبه الشيعة ولما فيه تلخيص منهجى لقضية تطور وتجديد أصول الفقه .

- ٧ -

كما أن هناك دعوة يجب أن تؤخذ فى الاعتبار وهى ما يدعو إليه (كلسون) فى كتابه (تاريخ التشريع الإسلامى) وفى كتابه نقاط التجاذب والخلاف فى الفقه الإسلامى وكذلك ما كتبه (جب) فى كتابه و (حسن عبد الحميد عبد الرحمن) فى

كتابه المراحل الإرتقائية لمنهجية الفكر العربى ونحوها . والذى رد عليه الدكتور محمد
عمارة فى مقاله بالمسلم المعاصر (١) .

- ٨ -

وهناك اتجاه يمكن أن نسميه اتجاه التغيير ، وهو أشبه ما يكون باتجاه الباطنية
فى التاريخ الإسلامى حيث يخرج النص عن كل معنى للمربود اللغوى وما عليه تعارف
الناس على اعتبار اللغة وسيلة لنقل الأفكار إلى شئ يشبه الرمز ، بحيث نتحرر من
النصوص ونصل إلى تحقيق المصلحة كيف كانت . ويمثل هذا الاتجاه حسن حنفى فى
كتاب له بالفرنسية حصل به على الدكتوراه - من السريون وطبعته له بالفرنسية أيضا
وزارة الثقافة المصرية وعنوانه les methodes d'Exeglse طبع بالقاهرة فى ١٩٦٥
ومقدمته فى نحو ٢٥٠ صفحة والكتاب مع مراجعه وفهارسه ٥٦٤ صفحة أخرى غير
المقدمة .

وهذا الاتجاه يكاد يوجد عند سعيد العشماوى فى أصول التشريع وعند حسين
أحمد أمين فى دليل المسلم الحزين وغيرهما ، وهو اتجاه يمكن أن يكون رافضا أكثر
منه داعيا إلى التجديد الذى نعنيه بهذا البحث .

ومن التطبيقات العملية لمثل ذلك الرفض والالتزام به ما نراه عند الجمهوريين أتباع
محمود طل السودانى حيث قسموا تقسيمات جديدة لا يعرفها أصول الفقه فى التفريق
بين السنة والشريعة وينوا على ذلك ما تركوا به الصلوات وارتكبوا المنكرات .

رؤية دارس الأصول

لقد درست علم الأصول تفصيلا وهو التخصص الدقيق لمجال درسى وأرى :

١ - أن علم الأصول الذى بين أيدينا يشتمل على تعريفات وقواعد ومسائل ، فتعريف
الكتاب بأنه كلام الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المتحدى بأقصر
سورة منه المنقول إلينا بالتواتر بين دفتى المصحف ، أو أن العام : هو اللفظ
المستغرق لجمع ما يصلح له بوضع واحد أو أن القياس هو إثبات مثل حكم
معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت .. الخ ما هناك من
تعاريف وحدود لمفاهيم جارية فى ذلك العلم ينبغى ألا تغير ، وذلك للدقة المتناهية

(١) انظر المسلم المعاصر عدد ٥٣ ص ١٢٩ .

التي صيغت بها ، ولما وصلت إليه صياغتها من شمل كل المسائل والمباحث الذي يعالجها ذلك التعريف وهي أيضا ضابطة ضابطا شديدا لهيكل العلم ومتسقة مع بعضها من أوله إلى آخره، مما يجعل تغييرها أمرا بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلا وفيه بتر لتواصل مفاهيم السلف مع مفاهيم الخلف ، ويمكن خدمة هذا القسم بمعاجم تبين تطور دلالاته ، والمدارس المختلفة إزاء كل تعريف ، مع تعريف المصطلحات غير الأصولية التي استعملت فيه لمزيد من الفهم العميق ، وتوفير الوقت والجهد على القارئ المعاصر .

٢ - أما قواعد الأصول مثل أن كان فهو للوجوب ما لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك أو أن المشترك لا يعم أو هل يدخل المتكلم في عموم كلامه ؟ ... الخ تلك القواعد فهي تحتاج إلى خدمة كبيرة لم تتم حتى الآن تتمثل في تسجيل الاستقراء الذي تم عبر التاريخ ولكنه لم يسجل ، فكون الأمر للوجوب حيث استقر بحث جميع الأمر إما في النصوص العربية من شعر ونثر وإما في القرآن والسنة الصحيحة فوجد أغلبها للوجوب فحكم بتلك القاعدة أو أن الغالب هو أنها جاءت للندب أو لا غالب في ذلك ، كما يرى تقى الدين كما سبق إن هذه الأمور قام بها العلماء لم يسجلوها في صورة جداول أو حصر لصيغ الأمر في المصادر وبيان مفادها حتى نصل إلى مقرر بعيد عن الهوى ودقيق في الحكم أن خدمة هذه القاعدة فقط بلغة القواعد الأخرى يؤدي إلى فهم منتظم ودقيق للنصوص ويساعد على بلوغ الاجتهاد بوضوح ويسر ويمكن من تدريس علم الأصول التطبيقي ويفتح أمام العلماء المزيد من الجديد .

٣ - وهناك خدمة أخرى تتمثل في الاستفادة من الدراسات اللغوية الحديثة خاصة في علم (السيمانتيك) وما يشتمل عليه من تحليل للكلمات ومضمونها ومربودها ، وعلاقة ذلك بالحقيقة والمجاز ، ودرجات هذا المجاز وما يمكن أن يؤديه ذلك الدرس من تيسير تحصيل علم الأصول من جهة وإلى فتح أبواب لفهم للمصادر الشرعية (قرآن ، سنة) يتيح توصيف للواقع وإيقاع الحكم عليه بطريقة أدق بكثير مما هي عليه الآن ولا يخفى ما في هذا من دقة الحفاظ على مناهج السلف الصالح وعدم الوقوف في نفس الوقت عند المسائل المثارة عندهم .

وهذا هو الضمان الحقيقي للحفاظ على صرح الفقه الإسلامي الموروث على ما هو عليه ، وتعظيم شأنه والفخر به وما يترتب على ذلك من آثار حسنة في نفسية وعقلية المسلم المعاصر ذلك من ناحية أخرى تطبيق الشريعة في ظل مقاصدها في عالمنا المعاصر .

مثال :

فمن الدراسات الحديثة يتبين أن الكلمة لها مستويات مختلفة مع الاستعمالات المختلفة يتخلف بعض عناصرها عند بعض مستوياتها فكلمة (جرى) مثلاً تحل إلى عناصر وهي الانتقال بإرادة من مكان لآخر بسرعة ، فإذا قلنا جرى الرجل كانت كل العناصر موجودة أو جرى القطار سقطت الإرادة أو جرى المطر سقط عنصر السرعة أو جرى الأمر لم يبق إلا الانتقال وسقط عنصر المكان .

فإذا وجدنا حديثاً يقول : ولا تبع ما ليس عندك ^(١) فإن كلمة (عند) تعنى لغة ظرف زمان ، وظرف مكان ومكان وحكم فإذا قلت جئت عند الفجر فزمان أو عند الحديقة فمكان أو عندى مصحف فملك أو هذا عند أحمد أو الشافعى أى فى حكم ، فإذا جعلنا الكاف فى عندك موجهة إلى التاجر الفرد الذى تحكم تجارته قواعد السوق البسيطة فإن عند هنا تكون ظرف مكان كما فهمها الفقهاء الأقدمون أما إذا حكم السوق أعراف أخرى لإختلاف طبائع الإتصال وطبائع أحجام الأعمال وقواعد الشخصية المعنوية وغير ذلك فلا بد أن نفسر عندك بمعنى فى حكمك وتحت سيطرتك وتخرج من ظرفية المكان وتبقى ظرفية المكان معمول بها إذا رجعت الكاف للتاجر الأول وهو بحث كبير تضيق هذه الصفحات بالمزيد من عرضه .

٤ - أما مسائل الأصول فلا بأس بإعادة هيكلة درسها وإعادة فهرسة منظومتها لاستكشاف جديد أو تسهيل قديم كما هو وارد فى افتراضات د . عطية وفى هذا المقام فإن من المقترحات التى ينصح بها الالتفات إلى مصطلحات وتقسيمات الشيعة والاستفادة منها فى العرض والتحليل والاستفادة من المقترحات الجديدة ومن المهم هنا أن يصفى علم الأصول من المسائل التى ليست منه وتصفى كل مسألة من الأقوال التى ليس لها حجة ولا برهان قوى والخلافات التى ظفر أنها لفظية لا يترتب عليها أثر ، ولقد بذل فى ذلك جهد مشكور يحتاج إلى تجميع واستقرار على مساحة مشتركة تكون نواة تكوين المجتهد أو عقلية المجتهد . حينئذ فإن أى جديد سيكون تحت مظلة منضبطة جادة صادرة عن وعى وفهم لا عن هروب أو عجز عن فهم التراث وما فيه .

٥ - ثم يأتى بعد ذلك فى نظرى درس لذلك كله حتى نستخرج منهاج ذلك العلم ونرى إمكانية الاستفادة العلوم الاجتماعية بمناهجها منها ، ومدى إمكانية الاستفادة معالجة القواعد والمسائل من منهاج العلوم الاجتماعية . وينظرة تاريخية على

(١) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن حكيم بن حزام رضى الله عنه مرفوعاً .
انظر (بذل الجهود ١٧٨/١٥ سنن النسائي ٢٥٤/٧ سنن ابن ماجه ٧٢٧/٢ عارضة الأحرزي ٢٤١/٥ شرح السنة للبغوي ١٤٠/٨) .

موضوع المنهج فى أصول الفقه - ومقارنته بالمنهج العلمى ومقارنة المنهج العلمى به - نرى فى كلام محمد عبده فى رسالته عن الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ص :

قالوا أن يكون هو أول من جعل التجربة والمشاهدة قاعدة العلوم العصرية ذلك حق فى أوروبا . وأما عند العرب فقد وضعت هذه القاعدة عندهم لبناء العلم عليها فى أواخر القرن الثانى من الهجرة حتى نقل جوستاف لوبون عن أحد الفلاسفة الأروبيين أن القاعدة عند العرب (جرب وشاهد تكن عارفا) وعند الغربى إلى ما بعد القرن العاشر من التاريخ المسيحى (إقرأ الكتب وكرر ما يقوله الأساتذة تكن عالما) .

ويقول المستشار الجندى : وإذا نص على (القاعدة) وحدد موعد وضعها بأواخر القرن الثانى الهجرى فقد عين مراده ، الذى أجمع عليه العلماء ، وهو ظهور (علم الأصول) فى حلقة الإمام الشافعى بعد سنة ١٨٤ فى دروس لتلاميذه وتضمنته رسالته التى جمعت (علم أصول الفقه) .

وفى شرح جهود الشافعى أعد الشيخ مصطفى عبد الرزاق تلميذ محمد عبده أطروحته للسربون عن الإمام الشافعى فى فاتحة القرن الميلادى الحالى بعد تخرجه من الأزهر سنة ١٩٠٨ ، ثم أعلن فكره فى الثلاثينيات من القرن حين تولى تدريس الفلسفة فى جامعة القاهرة قبل أن يلى مشيخة الأزهر سنتى ١٩٤٦ و ١٩٤٧ فلفت الأنظار إلى حقائق الفلسفة الإسلامية ومصدرها وواضع منهجها ، كما ألف كتابه (الشافعى) وربما كفت فى بيان ذلك بعض عباراته فى كتابه الذى درسه آنذاك بالجامعة (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) قال ما خلاصته :

(إن المذاهب الفقهية اتجهت قبل الشافعى إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصا عندما تكون أدلتها نصوصا أما أهل الحديث فلكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضا لفكر الدلائل من أهل رأى .

وأتى الشافعى بمذهبه الجديد ، وكان قد درس المذهبين وتبين له ما فيهما من نقص ، فعمل على أن يلافى هذا النقص . وقدم إلينا فعلا من النظام الاستنباطى فى (الرسالة) فأخذ بنقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن نظام متحد فى الاستنباط وهذه الطريقة فلسفية بحتة وكان هذا الاتجاه من الشافعى هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يعنى بالجزئيات والفروع ، وكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالجزئيات والتفاريع ، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفى .

ثم يأتى تلميذ مصطفى عبد الرزاق الدكتور على سامى النشار سنة ١٩٤٢-٤٠ مؤلف كتابه الممتع (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام واكتشاف المنهج العلمى فى

العالم الإسلامى) ويتكلم بتوسع ومقارنة فى الباب الثانى عن موقف الأصوليين من المنطق الارسطاطاليسى حتى القرن الخامس .

ويفرد المستشار عبد الحليم الجندى المسألة بتأليف نشره بدار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ أسماه القرآن والمنهج العلمى المعاصر .

ولكن محاولات د. طه جابر ود. جمال عطية خطت خطوة أخرى أبعد وأعمق حيث لم يقتصر الأمر عندهما على مجرد الوصف أو الدعوة إلى اعتبار منهج الأصوليين واحترامه، بل إلى محاولة إدخاله فى حلبة صراع المناهج فى السوق الفكرية .

ويمكن تصور خطة لتجديد أصول الفقه :

١ - من حيث الشكل والصياغة :

(أ) إدخال علوم المقاصد ، والقواعد ، والفروق والتخريج فى علم أصول الفقه لإضفاء جانب التطبيق عليه .

(ب) حذف الدخيل منه ، لإنتمائه إلى علوم أخرى كالكلام والعربية والمنطق ... الخ يمكن أن تجمع فى صورة مقدمة أو مدخل لذلك العلم .

(ج) ترتيب مادة أصول الفقه بعد هذه الإضافة والحذف مع تحرير المذاهب وحل النزاع وبيان الراجح ودليله .

(د) عمل الفهارس الفنية لتيسير التعامل مع مادة الأصول بما فى ذلك من حصر المصطلحات .

(هـ) الخدمة التحقيقية بشروطها .

٢ - تطوير المضمون :

(أ) بيان آلية تخريج الفروع على الأصول والحاقها بالقواعد الفقهية مع بيان كيفية الاستفادة من الفروق .

(ب) جعل المقاصد الشرعية مظلة للإفتاء يرجع إليها لتكون ضابطة وحاكمة ومعدلة لعملية الإفتاء كجزء من آليات التخريج والإلحاق وشروطه .

(ج) تطوير تصنيف مصادر الأدلة إلى :

مصادر - مناهج - أدوات .

(د) تحويل الإجماع والاجتهاد إلى مؤسسات .

إثارة مسائل جديدة منها :

(أ) استخدام منهج أصول الفقه فى العلوم الاجتماعية .

(ب) استخدام مناهج العلوم الاجتماعية فى أصول الفقه .

(ج) استخدام ما يستجد

يتبين من ذلك العرض أن الدعوى إلى التجديد أخذت صورا وهي :

١ - إعادة صياغة القديم بأسلوب جديد .

٢ - إعادة النظر فى مسائله ، وفتح باب القول الجديد فى مسائل المروثة ، والسماح بالرأى الجديد الذى لم يقل من قبل مع الحفاظ على هيكل ذلك العلم كما هو .

٣ - إعادة النظر فى تطبيق القواعد الموروثة لذلك العلم عند التطبيق مع الاحتفاظ غالبا بالجانب النظرى للمسائل .

٤ - إعادة بناء هيكل ذلك العلم من جديد لعله أن تظهر لنا مسائل جديدة أو فهم أعمق أو طريقة أحسن فى التعامل السريع مع الوقائع المحدثة المتطورة ، وهذه الطريقة لم تقدم حتى الآن تصورا متكاملًا للهيكلة الجديد بل هى دعوة إلى فعل ذلك مع ضرب بعض الأمثلة على استحياء ومع تفاوت بين الداعين إلى ذلك فى مفهوم إعادة الهيكلة بل وفى فهم القضية برمتها .

٥ - جعل التجديد من طبيعة ذلك العلم وهو ما عليه الشيعة الإمامية من القدم وهم على ذلك حتى الآن والتجديد له معنى عندهم يجعلنا نعهده فى زمرة مستقلة عن الزمر السابقة .

٦ - استفادة متبادلة بين العلوم الاجتماعية بمناهجها وأصول الفقه بمناهجه بحيث يأخذ كل من الآخر لإحداث التطوير الشامل .

٧ - كما أن هناك اتجاه الرفض وهو مرفوض لما يؤول إليه من انهيار الشريعة بالكلية أصولها وفروعها .

المنهجية فى علم أصول الفقه

د. عبد الحميد مذكور

دعا الشيخ مصطفى عبدالرازق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » إلى أن يكون علم أصول الفقه علما من العلوم التى تدرس ضمن علوم الفلسفة الإسلامية ، منضمما بذلك إلى الفلسفة التقليدية وعلم الكلام والتصوف . ويلفت النظر فى هذه الدعوة أمران :

(أولهما : أن علم أصول الفقه كان هو العلم الوحيد الذى اقترح الشيخ مصطفى عبدالرازق إضافته إلى هذه العلوم ، أما ما سواه فقد كان حديثه عنه تقريرا للأمر واقع فى دراسات المستشرقين الذين كانوا أسبق من غيرهم فى درس الفلسفة الإسلامية ، وقد أشار الى أن « هورتين » هو الذى دعا إلى العناية بعلم الكلام وجعله من علوم الفلسفة ، كما أشار إلى أنه قد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف من شعب الفلسفة الإسلامية خصوصا فى العهد الأخير الذى عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف ، ثم قال « وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف فى الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما فإن علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة » .

ولعل الشيخ قد توقع أن تقابل هذه الدعوة بشئ من الغرابة ، حيث ظل علم أصول الفقه يدرس منذ نشأته الأولى ضمن علوم الشريعة الإسلامية ، وإذا أراد أن يؤكد دعوته ببعض الأدلة المرتبطة بمنهج العلم وعلاقته بغيره من العلوم ، ثم ببعض آراء السابقين من علماء المسلمين ، وفى ذلك يقول « ومباحث أصول الفقه - فى جملتها - من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها مبادئ كلامية هى من مباحث علم الكلام » (١)

ثم يضيف الشيخ إلى ذلك أن هذا العلم لم يخل - فى تطوره من آثار الفلسفة التى امتدت إلى كثير من العلوم الإسلامية كالكلام والتصوف فى بعض أطوارهما ، واستشهد - فى هذا الصدد - بآراء ابن خلدون ، فيما كتبه عن أصول الفقه فى مقدمه ، حيث جعل علم الخلافات والجدل تبعا لعلم أصول الفقه ، وهما علمان « لاينكر صلتهم بالمنطق منكر » (٢) .

(١) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ١٩٦٦/٢ - ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٧

(٢) السابق : ٧٥

ثم استشهد - كذلك - بآراء طاش كبرى زاده الذى جعل فروع علم أصول الفقه أربعة علوم : علم النظر ، وعلم المناظرة وعلم الجدل ، وعلم الخلاف ، وعلق على ذلك بقوله « وكل هذه العلوم من العلوم العقلية الفلسفية ، وجعلها فروعاً لعلم أصول الفقه يدل على مبلغ اضطباع هذا العلم بالصيغة الفلسفية » (١) .

وثانى الأمرين أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق لم يكتف بالدعوة النظرية إلى جعل أصول الفقه من علوم الفلسفة ، بل إنه اهتم بالجانب التطبيقي لها ، وتجلى ذلك فيما كتبه عن اجتهاد الرأى فى الأحكام الشرعية عند المسلمين ، بوصفه البيئة الطبيعية التى نشأ فى أحضانها علم أصول الفقه . ثم كتبه عن الإمام الشافعى الذى وصفه بأنه نو فكر فلسفى ، لأنه لم يكن يعنى بالمسائل الجزئية والتفريعات « بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفى » (٢) وقد أوضح مظاهر التفكير الفلسفى فى « الرسالة » للشافعى ، وكان من بين تلك المظاهر الترتيب والتنظيم ، وضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية ، وكان فيها كذلك البدء بوضع الحدود والتعاريف ، ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد ، ولم تخل الرسالة من العناية ببعض الأبحاث ذات الصلة بموضوعات علم الكلام ، مما يجعل صلتها بالفكر الفلسفى صلة وثيقة (٣) .

وليس غريباً - عندئذ - أن يكون هذا العلم - لدى الشيخ - من علوم الفلسفة الإسلامية ، ولذلك نجده يقول « وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها » (٤)

* وجاء الأستاذ الدكتور على سامى النشار فسار على الدرب نفسه بتوجيه من أستاذه الشيخ عبد الرزاق وقد أعطى لفكرة أستاذه كثيراً من عوامل القوة والتأييد وظهر ذلك - بصفة خاصة - فى كتابه المنهجى « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » الذى يمكن اعتباره من أهم ما ظهر من كتب الفلاسفة الإسلامية فى عصرها الحديث ، على الرغم من أن بعض قضاياها ونتائجها الهامة كانت تحتاج إلى مزيد من الجهد فى التأسيس والتفصيل والبرهان .

وقد ذهب فى كتابه هذا إلى أن التراث المنطقى لعلماء الأصول يعد النموذج الأعلى للفكر الإسلامى ، وأنه كان قاعدة من قواعد ازدهار العلم التجريبي ، وأساساً من أسس بناء الحضارة الإسلامية ، بل إن هذا التراث الذى انتقل من دوائر علم الأصول

(١) السابق : ٧٦

(٢) السابق : ٢٢٠ وانتظر كذلك من ١٢٢

(٣) السابق : ٢٤٤ ، ٢٤٥

(٤) السابق : ٢٧

إلى دوائر العلم التجريبي - كان ذا أثر كبير في نهضة الحضارة الأوربية . وقد اهتم في دراسته لأراء الأصوليين بابرار الطابع العلمى الذى تضمنته دراساتهم لمبحث الحد الذى لم يعد - عندهم - يعنى بالمبحث عن الماهية كما كان الحال فى منطق أرسطو ، بل أصبح يعنى بتمييز المحدود عن غيره ، وذلك بذكر الخواص اللازمة ، دون حاجة إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، كما اهتم فى حديثه عن القياس عندهم بتوضيح صلة القياس بالاستقراء مشيراً إلى ما جاء لديهم من مباحث عن طرق إثبات العلة التى توازى طرق الاستقراء لدى المحدثين مع أنها سابقة لها بقرون طوال (١) ، ونحن - إذن - كما يقول الدكتور النشار « أمام منطق يخالف منطق أرسطو فى جوهره ، منطق يتكون من مبحث فى الحد لا يستند على فكرة الماهية - وهى جوهر هذا المبحث عند أرسطو - ومن مبحث فى الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين ، وهى عنصر لم يعرفه أرسطو » (٢) .

وقد فتحت دراسة النشار الأبواب أمام دراسات أخرى تعد تفصيلاً لبعض ما أجمل فيها أو تطبيقاً لبعض نتائجها فى مجال العلم التجريبي ، وكان من نتائج هذه البحوث أن استقرت تلك الفكرة التى دعا الشيخ مصطفى عبدالرازق إليها ، وجاءت البحوث والدراسات من بعده لتأكيد ما (٣) .

ويمكن القول بأن الدراسات السابقة كان لها نتائج هامة فى مجال المنهج وتاريخ العلوم بصفة عامة أى عند المسلمين وغيرهم ، وأنها وجهت الأنظار إلى أهمية هذا العلم من الناحية المنهجية ، وسوغت الدعوة إلى ربطه - نظرياً وتطبيقياً - بالعلوم الفلسفية على نحو يدفع إلى بحثه من زوايا جديدة ، وبروح جديدة تختلف عما كان سائداً من قبل فى مجال دراسته التقليدية . ومن هنا يمكن القول - كذلك - بأنها - على أهميتها - لم تلغ الحاجة إلى إجراء مزيد من الدراسات والبحوث التى تتناول هذا العلم من الناحية المنهجية ، وهذا ما نحاول شيئاً منه فى هذه الدراسة .

ونرجو أن يكون واضحاً أننا لانقص بالمنهج - هنا - ما درج عليه علماء الأصول - قديماً وحديثاً من تناول لموضوعات هذا العلم ، وهو تناول يضم فى ثناياه - كما هو

(١) انظر : النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى - دار المعارف ط ١٩٧٨/٤ ص ٦٤ ، ٨١ - ٨٣ ، ٩٠ ، ٩١ - ١٠٦ .

(٢) السابق : ١١٢ وقد أوضح الدكتور النشار أن علماء أصول الفقه هم الذين وضعوا المنهج ، ثم تناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل انظر المرجع نفسه ص ٧٩ .

(٣) يمكن أن نشير هنا إلى دراسة الدكتور محمد سليمان داود عن نظرية القياس الأصولى : منهج تجريبي إسلامي طبع دار الدعوة ١٩٨٤ ثم إلى دراسة د/ جلال موسى عن منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية طبع دار الكتاب اللبنانى بيروت ط ١ ، ١٩٧٢ وأن كان إسم الدكتور النشار لا يرد فيه إلا قليلاً . انظر ٦٩ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١٢٥ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦ .

معروف - جوانب تاريخية وكلامية ولغوية (١) ، كما يشمل تعريفا بالأدلة الشرعية التي هي أساس الاستنباط والاجتهاد ولا يخلو هذا التناول من ذكر بعض الفروع الفقهية التي تأتي في مجال تطبيق الأدلة عليها .

إن المنهج - هنا - ليس مقطوع الصلة بذلك المنهج ، لأنه يستمد مادته منه ، وهو يرجع إليه ، ويعتمد عليه ولكنه - مع ذلك - يهدف إلى أمر آخر هو دراسة المنهج نفسه، أى دراسته فى ذاته ، ومحاولة وصفه والتعريف بمكوناته وعناصره ، ولعل من أهم المسائل التي ينبغى أن تتضمنها دراسة المنهج - على هذا النحو ، وبهذا الغرض - مايتأتى:

- ١ - بيان الأسس والقواعد والمبادئ التي يقوم هذا المنهج عليها .
- ٢ - بيان المراحل والخطوات التي يمر بها الأصولى من بداية الاستدلال الى نهايته ، مع مراعاة التدرج فى الانتقال من كل مرحلة إلى المرحلة التي تليها .
- ٣ - بيان الشروط اللازمة أو التي ينبغى تحقيقها ليتمكن الوفاء بمقتضيات هذا المنهج ومتطلباته وأعبائه .

ولعل استعراض هذه العناصر ، دون دخول فى تفصيلاتها ، يوضح لنا أن دراسة المنهج بهذه الطريقة تشبه أن تكون تحديدا أو « وصفا » للمنهج على النحو الذى يقوم به. علماء المناهج فى دراستهم للمناهج المختلفة كالمنهج التاريخى أو المنهج الاستقرائى المستخدم فى العلوم الطبيعية أو المنهج الرياضى المستخدم فى العلوم الرياضية ، ولاشك أن تحديد هذه المناهج ، ووصف مراحلها ، وبيان مقتضياتها يؤدي إلى تصور دقيق للعلم الذى يراد دراسته ، والمشكلات التي يمكن أن تواجه الدارس فيه ، كما أن العلم بقواعد هذه المناهج يؤدي إلى ضبط المعرفة ، وتسييد الاتجاه واختصار الجهود، وحسن الفهم لجهود الآخرين ، وإتاحة الفرصة للتعاون بين العاملين فى مجال العلوم المشتركة أو المتقاربة ، كما يؤدي - زيادة على ذلك - إلى دقة النتائج ، وتقدم العلم ولعل وصف هذا المنهج ، وتحديد عناصره ، وبيان مراحلها الذى سبق إجماله يسهم فى تقريب هذا العلم إلى الدارسين ، ويقلل من هذا الاحساس القوي بصعوبته وتعقيدته لديهم ، وهو احساس قد يدفع الكثيرين إلى الإنصراف عنه والإعراض عن دراسته على الرغم من أهميته ودقته ومكانته بين العلوم الإسلامية .

(١) يمكن القول بأن دعوة الشيخ مصطفى عبد الرزاق قد حظيت بقبول عام من الجمهور الأعظم من المنشغلين بالفلسفة الإسلامية ، وقليل من بينهم هم الذين يعارضونها ومن هؤلاء - مثلا - الشيخ عبد الطليم محمود في كتابه : التفكير الفلسفى فى الإسلام . دار المعارف ١٩٨٤ .

انظر ص ١٧٤ - ١٧٨ . ومنهم - كذلك - الدكتور محمد إبراهيم الفيومي فى بحثه : المدرسة الفلسفية فى الإسلام بين المشائية والاشراقية ص ٣٦ ، ٣٧ وهو مقدم إلى ندوة المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالقاهرة يوليو / أغسطس ١٩٨٩ تحت عنوان نحو فلسفة إسلامية معاصرة (والبحث مكتوب على الآلة الكاتبة)

وإذا كان المنهج يمثل روح العلم ، والدليل الهادئ فى محرابه ، وإذا كان علم الأصول يمثل منهجا من أهم المناهج التى توصل المسلمون إليها ، فإننا بحاجة إلى أن نتبين هذا المنهج نفسه ، وسنحاول هنا أن نقوم بجهد فى هذا الصدد ، مع التسليم - منذ البداية - بتواضع هذا الجهد ، وتواضع هذه المحاولة ، خاصة إذا قورنت بأهميه هذا العلم ، وضخامه الغاية المرجوة وغزارة ما كتب فيه ، أملين أن تتاح الفرصة فيما بعد - لجهد أوفى يستدرك النقص ، ويتجاوز ما يمكن أن يعرض لهذه المحاولة من أخطاء . وسنقدم هذه المحاولة فى عدد من النقاط والعناصر على النحو التالى .

أولا : مبادئ وقواعد :

يقصد بالمبادئ والقواعد هنا الأصول والأسس التى يقوم عليها علم الأصول نفسه ، وهى تقوم مقام المسلمات فى بعض العلوم ، بحيث لا يتصور قيام هذه العلوم دون التسليم بها . وإن كانت تفتقر عن هذه المصادرات أو المسلمات فى أمر مهم يتمثل فى أن المسلمات فى بعض العلوم - كالرياضة مثلا - تكون موضع تسليم بها بسبب ما يترتب على ذلك من فوائد حتى ولو لم يقم عليها برهان عقلى ، وهى تؤخذ تسليما ما دامت لا تؤدى إلى تناقض أى أنها - فى الجملة - ليست محتاجة إلى برهان ^(١) ، ولكن المبادئ والقواعد الأصولية مؤسسة على الدليل والبرهان ، شأنها فى ذلك كل خطوة من خطوات المنهج الأصولى ، بل إنها أشد احتياجا إلى البرهان ، لأنها تمثل نقطة البداية لاستنباط الأحكام الشرعية . ولو لم تكن هذه الأصول موضع الرضا والقبول عند الأصولى فإنه لن يتمكن من القيام بعمله ، فهى تشبه القواعد التى يقوم عليها البناء ، أو الجذر الذى ينمو عليه الشجرة ساقا وفروعا . ومن هذه المبادئ ما يرقى إلى أن يكون عقيدة من عقائد الدين ، ومنها ما هو ثمرة من ثمارها ، ولعل ذلك يوضح أهميتها وضرورتها . ويمكن أن نشير إلى أهم هذه المبادئ فيما يأتى :

١ - الإيمان بكمال الشريعة وشمولها وعمومها ، وقد اتصفت الشريعة بهذه الصفات فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . فإله تعالى يقول : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ .

(المائدة : ٣)

(١) من أمثلة الموضوعات التاريخية : الكلام فى أول من دون هذا العلم ، وخلاف الطوائف الفقهية والدينية فى ذلك ، ومن أمثلة الموضوعات الكلامية مبحث " الحاكم " وفيه يدرس دور العقل فى الحكم الشرعى ، كما يبحث التحسين والتقبيح ، ومن أمثله كذلك التساؤل عن الشريعة التى كان الرسول يتعهد بها قبل بعثته إلى غير ذلك ، ومن أمثلة المباحث اللغوية مبحث الدلالات ، وفيه يبحث عن دلالة العبارة وإشارة النص ودلالاته ، ودلالة الاقتضاء إلى غير ذلك . انظر د/ عبد الرحمن بنوى مناهج البحث العلمى طبع الكويت ١٩٧٧ ص ٩٠ وما بعدها .

وعن أبي الدرداء رضى الله عنه قال : « خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونحن نتذكر الفقر ونتخوفه فقال : وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ، ليلها ونهارها سواء . قال أبو الدرداء : صدق - والله - رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تركنا - والله - على مثل البيضاء ، ليلها ونهارها سواء » ^(١) ويعنى هذا الشمول أن الإسلام يتضمن من التشريعات ما يفي بحاجة الناس أفراداً وجماعات ، وأن هذا الشمول يتناول أمور الدين والدنيا ، عبادة أو معاملة ، أو أخلاقاً وأدباً ، وأن فى تشريعاته من الكفاية والغنى ما يجعل المؤمنين به غير محتاجين - فيما تعبدتهم الله به من أمور الدين والدنيا - إلى سواء ، وأن ما يظنه بعض الناس - أحياناً - من قصور فى التشريع إنما يرجع إلى قصور علمهم بالإسلام ، أو إلى قصور فهمهم له ، أو إلى قصور همتهم عن السمو إلى المستوى الذى يرفعهم إليه الإسلام من الفهم والاستنباط والاجتهاد لأن الشريعة قد تضمنت كل شئ تفصيلاً أو تأصيلاً كما يقول علماء الإسلام .

وقد كان الصحابة - رضوان الله عليهم - أعظم الناس إدراكاً لهذا الشمول - وأكثرهم تصديقاً به وسكوناً إليه ، فها هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول بعد أن قدم إلى المدينة من حجه « أيها الناس ! قد سنّت لكم السنن ، وفرضت لكم الفرائض ، وتركتم على الواضحة إلا أن تضلوا بالناس يمينا وشمالا » ^(٢) ، قال أبوذر رضى الله عنه : ولقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يقلب طائر جناحيه فى السماء إلا ذكرنا منه علماً « وقال سلمان الفارسي رضى الله عنه ما يدل على ذلك » ^(٣).

ويعبر الشاطبى عن هذا المعنى حين يذكر أنه « لم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها فى الضروريات والحاجيات أو التكميلات إلا وقد بينت غاية البيان ... » ^(٤) وقد أثبت التطبيق التاريخى الممتد على مدى القرون - فى بيئات وأقاليم وظروف مختلفة صدق هذا الأصل وإن كان المجال لا يتسع لذكر التفاصيل .

٢ - يترتب على الإيمان بكمال الشريعة وعمومها أن كل فعل من أفعال المكلفين ، وكل واقعه تقع لهم ، وكل نازلة تنزل بهم لاتخلو من حكم شرعى فيها بالوجوب أو الحرمة أو الندب أو الكراهة أو الإباحة .

(١) سنن ابن ماجه : المقدمة ، باب اتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم حديث رقم ٥ طبعة الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي ١٤/١

(٢) موطأ مالك : كتاب الحدود ، باب ما جاء فى الرجم حديث . تصحيح وتخريج الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي طبعة الشعب - القاهرة .

(٣) انظر تفسير ابن كثير طبعة الشعب ٢٤٩/٣ وسنن الترمذى أبواب الطهارة : باب الاستنجاء بالحجارة حديث رقم ١٦ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف طبع دار الفكر بيروت ١٩٨٠ .

(٤) نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ص ١١٤ .

ويوضح الشاطبي هذه القاعدة مبينا صلتها بالقاعدة السابقة ، فيقول أن من خواص الشريعة العموم والاطراد « فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الاطلاق . وإن كانت أحادها الخاصة لا تنتهي ، فلا عمل يفرض ، ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة ، أفرادا وتركيبا ، وهي معنى كونها عامة»^(١).

٢ - إن الأحكام الواردة على أفعال المكلفين لا بد أن تكون مستندة إلى الدليل الشرعي، وهذا من لوازم الإسلام ، فالمسلم - بمقتضى الإسلام - مطالب بإتباع أحكام الله تعالى ، وإخضاع نفسه لها ، لأن الإسلام عهد وعقد وميثاق ، ووثاق « واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا » (المائدة : ٧) .

وهذا يقتضى أن يكون الحكم لله ولشرعه في حركته وسكونه ، ومن ثم فإنه مطالب بالاستقصاء والتحرى لمعرفة حكم الله والانقياد له ، فإذا لم يفعل ذلك كان متبعا لهواه ، والفقيه - كذلك - لا يحكم في المسائل الشرعية بهواه ، بل بأدلة الشرع المذكورة فيه نصا ، أو المأذون بها من قبل الشرع كالقياس ونحوه من الأصول التي اعتمد عليها الفقهاء في التعرف على حكم الله تعالى فيما يعرض لهم من الوقائع والنوازل والأحداث المستجدة . والفقيه مطالب بذلك في أصل الدليل إذ لا يسوغ الحكم بالظن المجرد^(٢) كما أنه مطالب به للترجيح بين الأدلة « فإذا لم يكن دليل لم يثبت الترجيح تصورا »^(٣) وهو مطالب به في كل دعوى يدعيها ، لأن مجرد الامكان لا يقوم به دليل ، لأن الدعوى من غير حجة مردوده^(٤) .

ويعبر أبو الحسن البصري عن هذه المعانى بطريقة أكثر تفصيلا فيبين أن الحكم الشرعي يجب كونه معلوما ، وإلا لم يؤمن كونه خطأ ، وهو إما أن يكون أمرا بدهيا أو لا يكون، ولو كان بدهيا لاشتراك العقلاء في العلم به ، ثم إنا نعلم أنه ليس في البديهة العلم بوجوب صوم أول يوم من شهر رمضان ، وسقوط وجوب صوم ما قبله ، وإذا لم يكن العلم به في البديهة لم يجز لنا العلم به إلا بالدليل فإن كان لا يثبت الحكم في بعض الأحوال لشك أو لاعتقاد نفى الحكم أو ظن ذلك فلا بد أن يبين الطريقة التي أدت به إلى

(١) الشاطبي : الموافقات تحقيق الشيخ عبد الله دراز طبع المكتبة التجارية ٧٨/١ هذا ويفترض الأصوليون أحيانا بعض الوقائع التي قد يسبق إلى الظن خلوها من حكم لله تعالى ، وهو افتراض تنبأه النصوص الدالة على كمال الشريعة واتباء النبي صلى الله عليه وسلم جوامع الكلم ، واشتمال الشريعة على القواعد الكلية الصالحة للتطبيق على ما يخص من الوقائع كما يقول الشيخ عبد الرزاق عفيفي .

أنظر نمونجا لهذه الوقائع المفترضة في الأحكام للامدنى طبع المكتب الاسلامي بيروت ط ٢ ١٤٠٢ هـ - ١٣٥٠/١ هـ وهاشم ٢ بها وكذا ٥٤/٢ هـ وهاشم ٢ بها ٢٧١/٢ هـ وهاشم ٢ بها

(٢) أنظر الجويني : البرهان في أصول الفقه تحقيق د/ عبد العظيم النيب طبع قطر ١٣٩٩ هـ - ١٧٣/١ وانظر الأحكام للامدنى ٢٢٦/١ .

(٣) البرهان ١١٥٦/٢ .

(٤) السابق ٥٣٦/١ ، ٥٣٧ .

ذلك ، لأنه إذا ألزم غيره أن يصير إلى مثل رأيه من غير أن يوضح له طريقته التي أوصلته إلى رأيه فقد ألزمه ما لا يطبقه وإذن فلا بد من البرهان والدليل في جميع الأحوال^(١) .

والأمر - إذن يتعلق بقاعدة عامه تتعلق بالاستدلال الأصولي في كل مرحلة من مراحلها ، وفي ذلك ما فيه من ضبط الأدلة وتحريرها ، والبعد عن إطلاق الأحكام دون بينة ولا برهان ، وفي مثل هذا المعنى يقول ابن حزم أن الله عز وجل قد بين للناس « أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة وإن من لم يأت على قوله بحجة فهو مبطل بنص حكم الله عز وجل ... وأنه لا يفلح إذا قال قوله لا يقيم على صحتها حجة قاطعة »^(٢)

٤ - إذا كانت الأحكام لا تثبت إلا بدليل ، كما أوضحنا في القاعدة السابقة - فإن مستند الأدلة ومصدرها ومنتهاها إنما هو النصوص الشرعية الثابتة عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وقد تكفل الله تعالى بحفظ كتابه ويسر الوسائل والأساليب لحفظ سنة نبيه صلى الله عليه وسلم من التحريف والتزييف حتى يكون القرآن والسنة مصدراً دائماً ثابتاً للأحكام ومرجعاً لها ، ولذلك يجب الرجوع إليهما للتعرف على ثابتا للأحكام ومرجعاً لها ، ولذلك يجب الرجوع إليهما للتعرف على حكم الله تعالى وحكم رسوله ، ولا يصح أن يقدم عليهما شيء غيرهما من أفهام العلماء ومذاهب المجتهدين ، بل إن الكتاب والسنة يمثلان حجة دائمة على كل اجتهاد يتعلق بتطبيق الأحكام الشرعية ، فالاجتهاد يوزن بميزان هذه المصادر المحفوظة ، فما جاء منه موافقاً لها حاز القبول ، وما جاء مخالفاً لها فهو رد على أصحابه .

ويصف البخارى - في صحيحة - منهج أئمة المسلمين في هذا الصدد فيقول « وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأئمة من أهل العلم في الأمور المباحة .. فاذا وضع الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم »^(٣) .

وقد كان علماء الأصول حريصين على بيان وتأكيد أن مصادر التشريع تستمد مشروعيتها من الكتاب والسنة ، إنهما المصدران الأصليان ، وما سواهما راجع إليهما ، مستمد منهما .

(١) أبو الحسن البصري: المعتمد في أصول الفقه ، تحقيق د/محمد حميد الله ومعاونة د/ أحمد بكير ، ود/حسن حنفي. طبع المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق ١٩٦٤ ، ١٩٦٥ / ٢ - ٨٨٠ - ٨٨٢ .
وأنظر كذلك ٨٥٩/٢ وكذا البرهان للجويني ٧٩٩/٢ ، ٨٠٠ .

(٢) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام تقديم د/ إحسان عباس ، نشر دار الأفاق الجديدة- بيروت ط١/١٩٨٢ مجلد ١ ، ص ٢٠ .

(٣) صحيح البخارى . كتاب الاعتماد بالكتاب والسنة باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم ٢٧٢/٤ طبع الحلبي .

فالأجماع - وهو أقوى الأدلة بعدهما - مستند إلى النص الشرعى ولذلك قال الجوينى مثلاً « ليس الاجماع فى نفسه دليلاً ، بل العرف قاض باستناده الى خبر » (١) وقال ابن تيمية « فلا يوجد قط - مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ... فإن ما دل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة .. ولا يوجد مسألة يتفق الاجماع عليها إلا وفيها نص » (٢) ويترتب على هذا مسألة هامة يتميز بها الإجماع الإسلامى عما سواه من صور الاجماع فى النظم السياسية والدستورية الأخرى التى تجعل الأمة أو أغليبيتها مصدراً للسلطات ، فالاجماع - فى الإسلام - منبثق عن النص مستند إليه وليس من حقه أن يخالف نصاً ، أو يغير حكماً ، أو يرد أمراً أو يحل حراماً .

أما القياس - عند القائلين به ، وهم الجمهور الأعظم من مجتهدى الأمة - فهو قائم على النص راجع إليه ، وقد كان الأصوليون به من الأصوليين حريصين على توضيح هذا المعنى وتأكيد ، موجّهين النظر إلى أن العمل بالقياس - فى التوصل إلى الأحكام الشرعية فى النوازل التى لم ينزل فيها - بذاتها - نص شرعى - يعد أمراً شرعياً ، وأنه - من حيث الأخذ به أصلاً ، ومن حيث الشروط اللازمة له ، والمعتبرة فيه تطبيقاً مستند الى الدليل الشرعى لا يتخطاه ولا يتجاوز .

ويوضح الشاطبى هذا بقوله « ليس القياس من تصرفات محضاً ، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الآلة ، فإننا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه ، بالمنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التى قصدها الشارع وأمر بها ، ونبه النبى - صلى الله عليه وسلم - على العمل بها فأين استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية : يجرى بمقدار ما أجرت ، ويقف حيث وقفته » (٣) .

ويترتب على هذه النظرة إلى القياس أن الأصوليين قد اشتروا لقبوله واعتباره عدداً من الشروط التى توضح تلك العلاقة الوثيقة بالنص وضوحاً مؤكداً ، ويمكن أن نشير - فى إيجاز شديد - إلى أهم هذه الشروط فيما يأتى :

(١) ألا يلجأ إلى القياس عند وجود النص أو الاجماع لأن الكتاب والسنة والاجماع هى أصول الأدلة ، ومصادر الاستنباط ، ويجب البحث فيه أولاً عن الحكم الشرعى ، فإذا وجد الحكم فيها فلا حاجة الى البحث فى غيرها ، أما إذا لم يوجد الحكم فيها فإن من الممكن الانتقال إلى البحث فى غيرها ، والبحث - عندئذ - أشبه بالضرورة - وهى تقدر بقدرها .

(١) البرهان ١٥٢/١ وانظر ١٦٢/١ .

(٢) ابن تيمية : الفتاوى طبع الرياض ١٩٥/١٩

وانظر كذلك الأحكام للأمدى ٢٢٧/٢ والبرهان للأمدى ١٥٢/١ ، ١٦٢ .

(٣) المرافقات ٨٩/١ .

وقد كان هذا هو مسلك الصحابة الذين كانوا « لا يعدلون ... الآراء والأقيسة إلا بعد البحث عن النصوص ، واليأس منها »^(١) ومن هنا جاءت تلك العبارة الشهيرة التي تتردد لدى الأصوليين « لاقياس مع النص :

(ب) إذا كان القياس إلحاقا للفرع بالأصل لوصف جامع بينهما فلا بد أن يكون حكم الأصل الذي يدور عليه القياس حكما شرعيا ، وأن يكون ثابتا غير مفسوخ حتى يمكن بناء الفرع عليه^(٢) .

(ج) أن يكون الوصف الجامع بين الأصل والشرع راجعا إلى النص الذي ثبت به حكم الأصل ، فإذا لم يكن كذلك فهو فاسد ، وعنى ذلك أن الوصف الجامع - أو العلة بتعبير الأصوليين - يوصف بأنه شرعى وفى ذلك يقول الشيرازى « العلة شرعية ، فإذا لم يكن على صحتها دليل من جهة الشرع دل على أنها ليست بعلة فوجب الحكم بفسادها »^(٣) .

(د) إن قبول القياس مرهون بالأ يمتنع منه نص أو اجماع ، ويوضح الجوينى ذلك بقوله « فمهما منعنا نص من القياس امتنعنا ، وكذلك لو فرض اجماع على هذا النحو »^(٤) .

(هـ) إن قبول القياس مشروط بالأ يكون مخالفا للنص ، لأنه كما يقول الأمدى « إذا كان القياس مخالفا للنص فهو فاسد الاعتبار ، لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له » وكل قياس دل النص على فساده فهو فاسد كما يقول ابن تيمية^(٥) .

وتجدر الإشارة إلى أن ما يجب مراعاته من شروط فى القياس ينطبق على ماسواه من الأدلة الأخرى كالمصلحة المرسله وغيرها مما اختلف الفقهاء فى الأخذ به أدلة للأحكام ، فيشترط فيها أن تكون موافقه للأحكام غير مخالفة لها ، لأنها بمثابة الفرع من الأصل الذى هو الأدلة الشرعية ، وقبول الفرع مشروط بموافقة أصله ، وإلا كان مهدر الاعتبار له وعلى ذلك يمكن القول - مع الشاطبى - أن الأدلة الشرعية محصورة فى الأدلة النقلية، لأن سواها من الأدلة راجع إليها و « لأننا لم نثبت الضرب الثانى (كالقياس ونحوه) بالعقل وإنما اثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه ، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة »^(٦) .

(١) الأمدى: الأحكام ٤ / ٢٤٠ .

(٢) انظر الأحكام للأمدى ٣/ ١٩٤ وانظر المعتمد للبصرى ٢/ ١٢٩ ، ٣٠ .

(٣) أبو اسحاق إبراهيم الشيرازى : اللع فى أصول الفقه طبع دار الكتب العلمية - بيروت ط ١/ ١٩٨٥ ص ١١٢ .

(٤) البرهان ٢/ ٩٠٢ ٩٠٣ وانظر المرجع السابق ١١٣ .

(٥) انظر للأمدى الأحكام ٤/ ٧٢ ولابن تيمية : الفتاوى ١٩/ ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٦) الشاطبى : الموافقات ٢/ ٤٢ وما بين القوسين مزيد لتوضيح المعنى .

وإذا كان القائلون بالقياس وغيره من الأدلة حريصين - حرصا بالغاً على النصوص الشرعية فإن من البدهى أن يكون القائلون بحصر أصول الأدلة في الأدلة النقلية من كتاب وسنة وإجماع أكثر عناية بالنصوص وبحثا عنها واستنباطا للنصوص منها ، ويظهر ذلك لدى ابن حزم وغيره من منكري القياس ^(١) وهكذا تتفق كلمة الأصوليين على ضرورة العناية بالنصوص وتقديمها على ما سواها ، وإن كانوا يختلفون في الاقتصار عليها - وحدها - أو في إمكان إضافة أدلة أخرى إليها ، تكون مستمدة منها ، وراجعة إليها ، ومحكومة بها ، كما سبق القول .

على أنه يمكن القول - في إيجاز ، قبل أن نترك هذه الفكرة إلى غيرها بأن الاستناد إلى النص : انطلاقاً منه ، واحتكاماً إليه يعد من الخصائص الملزمة لعلم أصول الفقه ، وأنه - من هذه الناحية - يتميز على علم الكلام الذي تربطه بعلم أصول الفقه صلة وثيقة تتبدى في المصطلحات والمنهج ^(٢) كما تتبدى فيما تضمنه على الأصول - في تطوره بعد الشافعي من مباحث كلامية دخلت إلى الأصول ، ولذلك أصبح ينظر إلى علم الكلام على أنه أصل لعلم أصول الفقه مثملاً هو أصل لغيره من العلوم الشرعية الأخرى لأن حجية الأدلة التي يستند الاستدلال إليها إنما تظهر وتؤسس من علم الكلام ^(٣) وقد أقيمت هذه الصلة وتوثقت على أيدي الأصوليين من الكلاميين ، الذين كان لهم في هذا العلم منهج يختلف عن منهج الفقهاء كما يشير إلى ذلك ابن خلدون الذي أوضح أن كتابة الفقهاء في الأصول أمس بالفقه ، وأليق بالفروع أما الفقهاء فأنهم « يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن لأنه غالب فنونهم ، ومقتضى طريقتهم » ^(٤) .

وعلى الرغم من هذه الصلة الوثيقة بين العلمين فإنهما يفترقان في موقفهما من النص ، فالنص هو المصدر والمرجع والميزان في علم أصول الفقه ، ومن ثم ظل الاهتمام به مستمرا في كتابات الأصوليين ، حتى لدى من قال منهم بالقياس ، ولكن النصوص الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة لم تحتفظ بهذه المنزلة أو بقريب منها لدى علماء الكلام ، وبخاصة في عهوده المتأخرة حيث زاحم الدليل العقلي الدليل الشرعي وغالبه حتى غلبه ، فأصبح الدليل العقلي هو الدليل المعتمد في أكثر أصول الدين ، وأصبح

(١) انظر : ابن حزم الأحكام - ١٠٦/٥ - ١٠٨ - ١٠٨/٧ - ٥٢ - ٥٦

(٢) انظر د/ حسن الشافعي في مقدمته لتحقيق كتاب : المبين في شرح معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الأمدى طبع القاهرة ١٩٨٢/٢ ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٨ .

(٣) انظر : الفزالي : المستصفي (بهامشه قوائم الترجوموت) تصوير دار الكتب العلمية ببيروت عن طبعة بولاق - ١٩٨٢/٢ ط ٥/١ - ٧

وانظر كذلك : الجويني البرهان ٨٤/١ ، ٨٥ .

(٤) انظر : ابن خلدون : المقدمة طبعة الشعب ص ٤٢٠ .

النص الشرعى يستمد حجتيه من شهادة العقل له ، ثم أصبح الدليل الشرعى يؤول ليتفق مع الدليل العقلى إذا وقع تعارض بينهما خشية أن يؤدى الطعن فى دليل العقل إلى الطعن فى الدليل الشرعى نفسه ، ووضعوا فى ذلك قانوناً كلياً (١) وترتب على هذا كله أن تراجعت الأدلة الشرعية عن مكانتها مع أنها صاحبة الاختصاص فى الاستدلال على أصول العقيدة ثم هى أكثر وضوحاً ، وأيسر فهماً وأوثق حجة ، وأدعى إلى تحصيل اليقين ، والناظر فى كتب الكلاميين ، وبخاصة المتأخرة منها ، يلاحظ هذه الظاهرة دون عسر ، فالآيات قليلة ، والأحاديث نادرة ، وما يساق منها فى هذه الكتب قد يساق للاستئناس لا للاستنباط والاستدلال ، فالفكرة مقررة سلفاً ، ثم تأتى الآيات والأحاديث لتأكيدهما ، وعلى حسب هذه الفكرة تجذب النصوص يمينا ويسارا ، كما يظهر فى جدل الكلاميين بعضهم مع بعض .

وقد نجا علم أصول الفقه مما وقع فيه علم الكلام ، وظل استناده إلى النص الشرعى من أخص خصائصه ، ولعل صلته بالفقه ، واعتماد الفقه عليه فى التوصل إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين كانت من أكبر العوامل فى تأكيد هذه الصلة بالنص ، لأن البحث فيه لم يغلب عليه ذلك الطابع النظرى - بل الجدلى أحياناً - الذى ساد علم الكلام ، بل كان البحث فى الفقه مرتبطاً بمسائل واقعية ونوازل تتطلب أحكاماً ، ومن ثم كان الارتباط بالنص أمراً لازماً ، وضرورة لا مفر منها .

هـ - إذا كانت الأحكام لا تثبت إلا بالنصوص - أو ما يرجع إليها - فإن وسيلة استخراج الأحكام واستنباطها منها إنما هى الاجتهاد .

والاجتهاد فى عرف العلماء هو بذل الوسع ، واستفراغ الجهد فى طلب الحكم الشرعى (٢) .

ويعبر الإمام الشافعى عن هذه القاعدة بقوله « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه - إذا كان فيه بعينه حكم - اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد .. » .

وإذا كان الأصولى يلجأ إلى الدليل فى كل مرحلة من مراحل بحثه - كما أسلفنا - فإنه إنما يفعل ذلك عن طريق الاجتهاد ، فهو يجتهد فى معرفة الدليل الشرعى ، ثم يجتهد فى تحديد المقصود به ، ثم يجتهد فى بيان علاقته بغيره من الأدلة إن وجدت ،

(١) انظر هنا مثلاً : فخر الدين الرازى: أساس التقديس طبعة الطبي ١٩٣٥ من ١٧٢ ، ١٧٣ وقد أوضح ابن تيمية أن التعارض لا يقع بين النصوص الصحيحة والعقل الصحيح ، وكتب كتاباً ضخماً فى الرد على دعوى الرازى ومن يقول بمثل رأيه ، وهو كتاب درء تعارض العقل والنقل الذى حققه د/ محمد رشاد سالم حمه الله .

(٢) انظر - الشيرازى المص ١٢٩ ، والمستصطفى ٢٥٠/٢ ، ويورد الشوكانى عدداً كبيراً من التعريفات للاجتهاد يمكن الرجوع إليها فى كتابه إرشاد الفحول ٢٥٠

ثم يجتهد فى تطبيق الدليل على الواقعة أو النازلة ، فإن لم يكن فى الواقعة - بذاتها - نص أو إجماع فإنه مطالب بالبحث عن نظائر لها فى الشرع ليلحقها بها ، وقد يلجأ إلى جملة من النصوص المتعلقة بمقاصد الشريعة لجعل منها مستنده فيما يتوصل إليه من حكم وهكذا .

وبدلنا هذا العرض المجلل لمراحل استنباط الحكم والذى ستعود إليه بتفصيل ، أو فى فيما بعد - على أن التوصل إليه لا يتم بطريقة آلية ، بل إنه محتاج إلى بذل مزيد من الجهد للقيام بهذا العمل الاستنباطى الذى ينتقل فيه المجتهد من المعلوم وهو النص أو مايؤول إليه إلى المجهول وهو الواقعة التى ينبغى الوصول إلى الحكم الشرعى لها وليس هذا الاجتهاد بالأمر الهين ، وإن كان ما يتطلبه من جهد ليس فى درجة واحدة ، لأن انطباق الأحكام والأسماء على الوقائع قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كما يقول ابن تيمية ، وكلاهما محتاج إلى الاجتهاد ، لأن الفقهاء ليسوا فى درجة واحدة من حيث القدرة على الاستنباط وسبق خاطر إليه وأن اشتركوا فى العلم بالأحكام ذاتها فبعضهم قد يكون أسبق من الآخر فى المعرفة بالمعنى المراد وتطبيقه على ما يشبهه ، وأما إذا كان فى الأمر خفاء فإنه يقتضى مزيدا من الجهد « فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف ، كما ناط قبول الشهادة بكونه ذا عدل ، وكما ناط العشرة المأمور بها بكونها بالمعروف ، وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف ، وكما ناط الاستقبال فى الصلاة بالتوجه شطر المسجد الحرام ، (ثم) يبقى النظر فى هذا المعين هل هو شرط المسجد الحرام ؟ وهل هذا الشخص ذو عدل ، وهل هذه النفقة نفقة بالمعروف ، وأمثال ذلك لأبد من نظر خاص (إذ) لا يعلم ذلك بمجرد الاسم » (١) .

وإذا كان ابن تيمية قد أشار هنا إلى مستويين لفهم النص وتطبيقه فإنه قد تحدث عن مستوى آخر يقتضى التحديد لمضمون الأسماء الشرعية التى ارتبطت بها الأحكام ، فالله تعالى قد حرم الخمر ، والميسر ، وجعل التيمم بديلا للماء فى التطهر من الحدث وجعل قطع اليد حداً للسرقة بشروطها ، ولابد من تحديد المراد بهذه الأسماء تحديدا واضحا ، لتتعلق الأحكام بها ، وفى ذلك يقول ابن تيمية « وقد يكون الاجتهاد فى دخول بعض الأنواع فى مسمى ذلك الاسم ، كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل فى مسمى الخمر ، ودخول الشطرنج والنرد ونحوهما فى مسمى الميسر ... ودخول الرمل ونحوه فى الصعيد الذى فى قوله « فتيمموا صعيدا طيبا » . (المائدة : ٦) ودخول النباش فى حكم السارق » (٢) ويذكر ابن تيمية أن هذا الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت القياس ومن ينفيه « فإن بعض الجهال يظن أن من نفى القياس يكفيه فى معرفة مراد الشارع مجرد العلم باللغة ، هذا غلط عظيم جدا » (٣) .

(١) ابن تيمية الرد على المتطعين . تقديم السيد سليمان الزدى .

تصوير دار المعرفة - لبنان ص ٥٣ وما بين القوسين مزيد لتوضيح المعنى

(٢ ، ٣) السابق ٥٣ ، ٥٤ يتصرف يسير جدا ، وأنظر كذلك الموافقات ٨٩/٢ ، ٩٠

وهكذا فإن مجرد العلم بالنصوص أو القواعد العامة لا يعنى التطبيق المباشر على الحالات الخاصة دون مجهود ، بل إن الأمر يحتاج إلى دراسة وفهم وجهد لمعرفة كيفية اندراج الحالة الخاصة تحت الحكم العام .

ولذلك فإن « تطبيق النظريات العامة له - دائما - موهبته الخاصة ، ودقته ، ومجرد الدقة فى النظريات العامة لا يغنى عن الدقة فى تطبيقها ، ألا ترون أن من يدرس - بعمق - النظريات العامة فى الطب يحتاج فى مجال تطبيقها على حالة مرضية إلى دقة ، وانتباه كامل ، وتفكير فى تطبيق تلك النظريات على المريض الذى بين يديه ؟! » (١) .

وإذا كان هذا الاجتهاد مطلوباً فى فهم النص وتطبيقه فإن الاجتهاد فى القياس ونحوه من الأدلة غير المباشرة يحتاج إلى جهد أو فى وأكثر لأنه يقتضى تحديد الوصف الجامع الذى يغلب على الظن تعلق الحكم به ، ثم يقتضى وجود هذا الوصف فى الفرع المراد تحديد الحكم الخاص به ، ثم يقتضى تحقيق عدد من الشروط التى تندرج تحت مباحث العلة ومسالكها وقوادحها عند الأصوليين ، كما سنشير إلى ذلك قريباً ، والاجتهاد ، إذن ضرورة ، لأنه لا يمكن حصول التكليف إلا به كما يقول الشاطبى (٢) ثم لأن الحوادث للناس ليس لها حصر ولانهاية ، « فلو لم يجز الاجتهاد فى الفروع ، وطلب الأشبه بالنظر والاعتبار ، ورد المسكوت عنه إلى المنصوص عليه بالأقيسة لتعطلت الأحكام وفسدت على الناس أمورهم ، والتبس أمر المعاملات على الناس ، فوسع الله هذا الأمر على الأمة ، وجوز الاجتهاد ، ورد الفروع إلى الأصول لهذا النوع من الضرورة... » (٣) .

وبهذه القاعدة تكتمل القواعد والمبادئ الخمسة التى يمكن اعتبارها قواعد أساسية للمنهج الأصولى ، ومن ثم يمكن البناء عليها وهنا يأتى دور الحديث عن مراحل هذا المنهج وهى التى سنتحدث عنها فى الفقرة التالية :

ثانياً : مراحل المنهج الأصولى وخطواته :

يوصف المنهج العلمى بأنه « خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها » (٤) .

(١) محمد باقر الصدر : دروس فى علم الأصول : الحلقة الأولى طبع دار الكتاب اللبنانى والمصرى ، ط١/١٩٧٨ ، ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) انظر الموافقات ٤/٤٩ .

(٣) السيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام تحقيق د/ على النشار ، د/ سعاد عبد الرزاق، طبع مجمع البحوث الإسلامية ط٢/١٩٧٠ ، ٢١١/١ والكلام لأبى المظفر السمعانى .

(٤) المعجم الفلسفى، تصدير الدكتور إبراهيم منكور ، مجمع اللغة العربية ، ١٩٧٩ ، ص ١٩٥ .

كما عرف بأنه « الطريق إلى الكشف عن الحقيقة فى العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة ، تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»^(١) .

وتختلف المناهج بحسب طبيعة الظواهر التى تدرسها فالمنهج الرياضى غير المنهج الاستقرائى المطبق فى العلوم الطبيعية ، وكلاهما يختلف عن المنهج التاريخى ، ولكن كل واحد من هذه المناهج يتكون من عدد من المراحل والقواعد والعمليات التى يجرى اتباعها وتطبيقها وفقا لخطه معينة كى يتم التوصل الى تحقيق الغايات المرتبطة بالمنهج المحدد .

وعلى سبيل المثال يتكون المنهج التجريبي من عدد من الخطوات التى تبدأ - عادة - بالملاحظة أو كليهما أحيانا ، بحثا عن فرض علمى يصلح لتفسير الظاهرة التى يجعلها الباحث موضوعا لبحثه فإذا تم الوصول إلى مثل هذا الفرض فإن من اللازم أن يقوم البحث ببحث وملاحظات وتجارب أخرى للتأكد من صدق هذا الفرض ، فإذا تأكد صدقه انتقل من كونه قانونا يصلح لتفسير الظواهر المماثلة ، ويمكن التنبؤ - بمقتضاه بوقوع مثل هذه الظاهرة إذا تحققت شروط وإذا ما انتهينا عن طريق هذا المنهج من وضع قوانين ، فإن الممكن الانتقال إلى خطوة أخرى هى تنظيم هذه القوانين الجزئية كى تدخل فى نطاق أعم بأن تصبح مبادئ عامة كلية يستخرج منها قوانين بواسطة الاستدلال وهذه المبادئ العامة هى الفروض العظمى ^(٢) .

ويمكن القول بأن المنهج المطبق فى علم أصول الفقه يتكون - بصفة عامة - من عدد من الخطوات والمراحل ، شأنها فى ذلك شأن غيره من المناهج ، وينبغى الإشارة إلى ملاحظتين :

أولاهما : أن التحديد لهذه الخطوات والمراحل وترتيبها إن هو إلا تحديد وترتيب تقريب يحتمل الصواب والخطأ ، كما يحتمل الزيادة أكثر مما يحتمل النقصان ونرجو ألا يكون فى ذلك بأس ، حيث أن المناهج المستقرة - من قبل - لا تقدم تحديدا صارما لعناصر مناهجها ، وهى تخضع للنظر المتجدد الذى يضيف إليها أو يعدل فيها ، ومن ثم كان على فيلسوف المناهج أو المنطقى المنشغل بها « أن يفهم أن المناهج ليست أشياء ثابتة ، بل هى تتغير وفقا لمقتضيات العلم وأدواته ، ويجب أن تكون قابلة للتعديل المستمر حتى تستطيع أن تفى بمطالب العلم المتجددة ، وإلا كانت عبئا ومصدرا للضرر ^(٣) » . وإذا كان من المتوقع فى المناهج المتعلقة بالعلوم التجريبية أن تكون قابلة

(١) د/ عبد الرحمن بدوى :مناهج البحث العلمى طبع الكويت ١٩٧٧ م

(٢) السابق : ١٢٧ - ١٢٩ ، ١٣١ - وانظر د/ محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث .

الأنجلو المصرية ط ٢٠٠٢ تاريخ من ٨٢ ومابعدها ثم ١١١ .

(٣) د. بدوى : مرجع سابق ١١ ، ١٢

للتغيير والتعديل والاضافة ، بسبب ارتباطها بنتائج العلوم التى تتطور بسرعة فائقة وبخاصة فى العقود الأخيرة .

إذ كان الأمر كذلك ، فإن مناهج العلوم النظرية ليست بمنجاة من التغيير والتعديل ولو بقدر ، وتنطبق هذه الملاحظة على المنهج فى أصول الفقه ، خاصة وأنه ليس نظرياً خالصاً ، بسبب صلتة الوثيقة بعلم الفقه ، الذى يعد من العلوم العملية وإذ ذلك وصف بأنه « حكمة » وشرح ذلك بأنه أمر واقعى مختص بالحسيات أى بالعمليات المتعلقة بالجوارح ^(١) ومن ثم يبقى هذا المنهج خاضعاً للمراجعة ، قابلاً للتعديل ، وابداء وجهات أخرى من النظر .

أما الملاحظة الثانية فهى أننا - فى حديثنا عن هذه المراحل والخطوات ستنهج منهج الإيجاز، دون دخول فى تفاصيل كثيرة ، وذلك لسبب يبدو منطقياً ، وهو أننا لن نتحدث عن العلم نفسه ، ولكننا سنتحدث عن منهجه .

ويمكن - على ضوء هاتين الملاحظتين أن نشير الى أهم مراحل المنهج وخطواته فيما يأتى :

١ - تحديد الأصول والأدلة التى يجعلها الأصولى أساساً للاستنباط والاستدلال ، وليس الأصوليين على كلمه واحده فى هذا الشأن ، بل يختلفون فى تحديدها وتعيينها حتى أن ما قد يكون لدى بعضهم أصلاً أو دليلاً لا يكون - كذلك لدى آخرين منهم . ويكفى أن نشير هنا إلى هذا التقسيم العام الذى قدمه جمهور الأصوليين للأدلة عندما قسموها إلى قسمين رئيسيين : أدلة متفق عليها ، وأدلة مختلف فيها ، ويندرج تحت القسم الأول : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ويندرج تحت القسم الثانى عدد أكبر من ذلك ، ومن أمثلة القسم الثانى ، المصلحة المرسله والاستحسان والعرف وعمل أهل المدينة ، ومذهب الصحابى وشرع من قبلنا ونحو ذلك من الأصول ^(٢)

ويلحظ أن هذا التقسيم بوضوح رأى جمهور الأصوليين ويتجاهل خلاف من لا يعتد بخلافهم ، ولا يكاد يخلو من الخلاف إلا المصدران الأولان فقط ، وهما الكتاب والسنة .

(١) انظر : عبد العلى الانصارى : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحّب الله بن عبد الشكور ، طبعاً أسفل المستطلى للغزالي ١٠/٨ .

وقارن إجماع العلوم الفارابى ، تحقيق د/ عثمان أمين دار الفكر العربى ط١٩٤٩/٢ حيث يرى أن الفقه مكون من جزئين جزء فى الإراء وجزء فى الأفعال انظر ص ١٠٧ .

(٢) من الممكن الرجوع إلى كتب الأصول لمعرفة الأصول المتفق عليها والمختلف فيها وقد سبق إيراد بعضها مثل المستطلى للغزالي والبرهان للجوينى والمعتمد لأبى الحسين البصرى وإرشاد الفحول . إلخ كما يمكن الرجوع إلى بعض المؤلفات الحديثة التى تعنى بهذا الأمر مثل أصول الفقه للشيخ محمد أبى زهرة ، وعلم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ، وأصول التشريع الإسلامى للأستاذ على حسب الله ، وأصول الفقه للشيخ محمد مصطفى شلبى ، والوسيط فى أصول الفقه الإسلامى للدكتور وهبة الزحيلي ، إلى كتب أخرى كثيرة .

فالاجماع - مثلا - قد أنكره النظام من المعتزلة ، كما أنكره بعض الشيعة والخوارج وانكارهم له ينصب على إنكار امكان الاجماع فى نفسه أو ينصب على منع إمكان العلم به - يمتنع نقله إلى من بعدهم ، وهكذا يرى هؤلاء أن الاجماع ليس بحجة ، وإنما الحجة فى مستنده إن ظهر لنا ، فإن لم يظهر مستنده فلا يمكن اعتباره حجة (١) .

والقياس - كذلك - لم يكن موضوع اجماع الأصوليين بل جاد فى حجيته بعض الطوائف منهم ، ومن هؤلاء كما يذكر الجوينى النظام ، وطوائف من الروافض والاباضية والأزارقة معظم فرق الخوارج إلا النجدات ، وأصحاب الظاهر (٢) ولكن خلاف هؤلاء - فى هذه المسألة - غير معتد به عند الجمهور .

وإذا كان الاجماع والقياس على هذا النحو من الاختلاف فإن حجم الاختلاف كان أكبر فيما يتعلق بتلك الأصول المختلف عليها كعمل أهل المدينة الذى يقول به المالكية ، ومذهب الصحابى الذى ذهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعية فى أحد قوليه ، وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه ، فيما يذكر الأمدى ، والكرخى إلى أنه ليس بحجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ، وذهب مالك ، والرازى والبرذعى من أصحاب أبى حنيفة والشافعية فى قول له وأحمد بن حنبل فى رواية له إلى أنه حجة مقدمة على القياس إلى آخر ما يمكن أن نجد حول هذا الأصل من آراء واختلافات (٣) وكذلك الاستحسان الذى يقول به الحنفية ، على عكس الشافعية الذين لا يأخذون به تبعا للشافعية الذى كتب فى نقده فصلا قائما بذاته فى كتاب الأم بعنوان ابطال الاستحسان (٤) ، وتكشف مقارنة الآراء بعضها ببعض أن غموض مدلول هذا المصطلح كان له دخل كبير فيما وقع حوله من الاختلاف .

ويمكن أن نضيف إلى ماسبق « المصلحة المرسلة ، والعرف وشرع من قبلنا » ونحو ذلك من الأصول التى اختلفت حولها كلمة الأصوليين قبولاً ورداً .

وليس على الأصولى من بأس فى أن يختار ما يشاء من الأصول بشرط أن يراعى أمورا هامة ، من بينها :

(١) انظر : فواتح الرحموت ٣١٤/٢ ، ٣١٥ ، وإرشاد الفحول ٧٢ ، ٧٣ وانظر رد الغزالى على أصحاب هذا الاتجاه فى المستصفى ١٧٣/١ وما بعدها .

(٢) انظر البرهان ٧٥٠/٢ ، ٧٥١ وانظر كذلك المستصفى ٢٢٣/٢ ، ٢٢٤ وانظر لأبى زهرة : أصول الفقه دار الفكر العربى ٢٠٦ .

وقد كتب ابن حزم فى رد القياس رسائل مفردة كملخص إبطال القياس وضمن كتابه الأحكام قسما كبيرا فى رده انظر الأحكام ٥٣/٧ - ٢٠٤ ، ٧٦.٨ - وقارن الموافقات للشاطبى ٢٢٩/٤ ، ٢٣٠ .

(٣) انظر الأمدى : الأحكام ١٩٤/٤ ، ١٥٠ وقارن فى تحرير رأى الشافعية بغيره : أصول الفقه لأبى زهرة ١٩٨ - ٢٠٣ .

(٤) انظر : كتاب أبى زهرة المشار إليه ٢٥٢ وما بعدها .

أ - أن يكون ما يختاره من الأصول موافقا للكتاب والسنة ، غير مخالف لهما ، لأنهما أصل الأصول ، ومعيار الاستنباط وميزان الاستدلال ، ومن ثم يفقد ما يخالفهما من الأصول ، ومعيار الاستنباط وميزان الاستدلال ، ومن ثم يفقد ما يخالفهما من الأصول سنده ومشروعيته ، وقد كان الأئمة حريصين على تأكيد هذه القاعدة العامة ، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه « إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الصائط ، وصح عنه أنه قال : إذا رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ، ولم آخذ به فاعلموا أن عقلي قد ذهب » ويروى مثل ذلك عن غيره من الأئمة كمالك وأحمد وغيرهما (١) .

ب - أن يبذل أقصى الجهد في الاستدلال على صحة هذه الأصول التي يختارها وذلك لأنها هي الأسس التي يبنى اجتهاده عليها ، فإذا لم تكن صحيحة كانت النتائج التي ينتهي إليها - بناء على هذه الأصول - فاسدة لأن ما بني على فاسد فهو فاسد ثم لأن الأصولي يعلم أن البيئة الفكرية الإسلامية كانت تموج بحركة فكرية حية متجددة ، فما أن يعلن الأصولي - أو غيره في مجالات العلم المختلفة - أصلا أو رأيا حتى تتلقفه الدوائر العلمية بالتمحيص والتدقيق ، والموازنة والنقد ، فإذا لم يكن الرأي محرر الأدلة ، قوى الأسس والأسانيد تهادي في حلبة الفكر بسبب عجزه عن الاقتناع وهكذا وجدنا الفقه والأصول في عصور ازدهارهم يموجان بالنماذج والأمثلة الكثيرة في العرض والمناظرة ، والأخذ والرد ، والمناقشة والتقييم ، وقد يشترك في المناقشة والمناظرة فقهاء وأصوليون ومتكلمون ومحدثون ، كالخلاف حول خبر الواحد هل يفيد العلم القطعي أولا ، وقد يخرج المحدثون من دائرة الجدل ليشتبك فيه أهل الفقه والأصول والكلام ، فإذا قال مالك وصحبه وأتباعه بالاحتجاج بعمل أهل المدينة وجدنا الشافعي ومحمد بن الحسن وابن حزم يردون عليه ، وإذا قال بالمصلحة المرسلة وجدنا الشافعي ومحمد وصحبه وأتباعه بالاحتجاج بعمل أهل المدينة وجدنا الشافعي ومحمد بن الحسن وابن حزم يردون عليه ، وإذا قال بالمصلحة المرسلة وجدنا من الشافعية كالجويني من يعرض رأيه ويناقشه وإذا انتهى الأوزاعي إلى رأي في السير ناقشة محمد بن الحسن في رده عليه ، ثم جاء الشافعي في أواخر كتابه (الأم) ليناقد الرأيين معا موضحا أجدرهما بالصواب ، بسبب قوة الدليل ودقة الاستنباط ، وقوة القرائن . وكلما تقدم هذا العلم وتطور ، وكلما تميزت المناهج فيه وتحددت ملامحها ، اتخذ العرض

(١) انظر : ابن القيم : إعلام الموقعين طبعة الشيخ محيي الدين عبد الحميد - دار الفكر بيروت ط ١٩٧٧/٢ ، ١/٢٦٢ ، وما بعدها

وكذا الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، ضمن مجموعة الرسائل السلفية .
طبع دار الكتب العلمية - بيروت ٢٣ ، ٢٤ .

للأصول طابعا نقديا ، فلم يكتف الأصوليون بعرض أصولهم ، بل ناقشوا - عند وجود الخلاف مخالفيهم - ووضعوا - عندئذ - قواعد للجدل والخلاف ، ومناقشة من يخالفهم الرأي من المجتهدين ، ويظهر ذلك فى كتب الأصول الكبرى فى المذاهب المختلفة .

وقد كان هذا كله دافعا قويا إلى الاهتمام الشديد بإقامة الأصول على أدلة محررة، حتى تأتى الأصول متسمة بالدقة والطابع البرهانى الاستدلالى .

** ويرتبط بهذا العمل فى تحديد الأدلة أو الأصول ، تحديد النطاق أو المجال أو الدائرة التى يعمل فيها كل أصل منها فقد تتفق كلمة الأصوليين على الاعتداد بأحد الأصول، ولكن ذلك لا يستلزم - فى كل الأحوال - أن يتفق لديهم النطاق الذى يحكم فيه هذا الأصل المتفق عليه عندهم ، ويتضح هذا المعنى بذكر بعض الأمثلة :

فالاجماع - ما سبق القول - أحد الأصول التى قال بها الجمهور الأعظم من علماء الأمة ، ولكن مجال الاجماع أو ما ينعقد به الاجماع ليس موضع اتفاق بين القائلين به، فالاجماع لدى بعضهم كالظاهرية هو اجماع الصحابة دون سواهم ، وهذا داخل فى الاجماع لدى كل القائلين بهذا الأصل ، ولكن لدينا صورا أخرى من الاجماع نجدها لدى بعض الأصوليين ، فهناك إجماع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهناك إجماع أهل المدينة أو إجماعهم مع أهل مكة ، أو إجماع أهل الكوفة والبصرة ، أو اتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة ، أو اتفاق أبى بكر وعمر وحدهما وهناك إجماع المجتهدين من أمه محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر على حكم شرعى ، وهذا أوسع دوائره نطاقا ، وهو المعتبر لدى أكثر جمهور الأصوليين ، ومن الأصوليين من يعتد بالاجماع السكوتى ، ومنهم من لا يعتد به ، ومنهم من يقول بانعقاد الإجماع مع مخالفة الأقل كما يقول الطبري، ومنهم من يقول بانعقاد الاجماع عن قياس ، ومنهم من لا يقول به ، ومنهم من يدخل العوام فى الاجماع ومنهم لا يدخلهم ، ومنهم من يدخل أهل الأهواء فى الاجماع ومنهم من لا يدخلهم ثم القائلون بأنه إجماع مجتهدى الأمة مختلفون فى وقوعه وعدم وقوعه وهكذا (١) .

والقياس - عند القائلين به - يختلف دوره ومجاله ، فهو يتسع اتساعا شديدا حتى ليكون هو المعول عليه فى أكثر أحكام الشريعة ، وهو يضيق ضيقا شديدا حتى لا يقدم

(١) انظر فى ذلك كله أمهات كتب الأصول كالمغنى للقاضى عبد الجبار الجزء السابع عشر ، والمعتمد للبصرى والأحكام لابن حزم ح ٤ والبرهان والمستقصى للفرالى وفواتح الرحموت بهامشة والأحكام للأمدى ، وإرشاد الفحول للشوكانى . إلخ ، كلها فى باب الاجماع - رأى الطبرى مذكور فى الأحكام ٢٣٥/١ .
وانظر لوقوعه وعدم وقوعه الأحكام ١٩٨/١ ، ١٩٩

عليه الخبر الضعيف ، وهو يدور بين الضيق والسعة على حسب النصوص والأحوال والأفهام، وانظر إلى الجويني يقول « القياس هو مناط الاجتهاد ، وأصل الرأي ، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة ، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاديل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية ... والأصل الذى يسترسل على جميع الوقائع (هو) القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال ، فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب ، ومن عرف مأخذة وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء ، وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه » (١) ثم يقول فى مقام آخر « ومن أنصف من نفسه لم يشكك عليه إذا نظر فى الفتاوى والأقضية ان تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر » (٢) ثم يجعل النصوص إذا قورنت بالاجتهاد « كغرفة من بحر » ، وأنها « لاتفى بالعشر من معاشر الشريعة » (٣).

وربما كان الجويني يقصد بحديثه هذا أن يرد على الظاهرية وأمثالهم ممن انكروا القياس، ووصل الأمر ببعضهم كابن حزم إلى القول بأن من قال بعدم استيعاب النصوص لكل شئ فإن قوله هذا يؤول إلى الكفر (٤) وقد عرضه هذا القول لهجوم شديد من فقيه مغربى مثله وهو القاضى ابن العربى الذى وصف ابن حزم - لقوله هذا - بالجهل ، والعجز عن الاستدلال ، واستغلال الامارة فى الدعوى إلى رؤية (٥) ، ومن الواضح أن الرأيين يقفان على طرفى نقيض ، وقد قام ابن تيمية وغيره بالرد على الرأيين معا ، وأوضح أن التوسط هو الصواب ، وهو طريقة فقهاء أهل الحديث ، وهم يرون اثبات النصوص ، وتضمنها لأجناس الأفعال والأحكام وأن ما خرج عنها وليس بهذه الكثرة التى يذكرها الجويني وأمثاله ، وأن هذا القسم الخارج عنها إنما هو فى معنى الأصل ، ومن ثم يسهل القياس فيه ومن قال « إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها فإنما هذا قول من لامعرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام » (٦).

ويمكن التذكير هنا بمكانة القياس لدى الأئمة الأربعة ، فكلهم قائلون به ، ولكنهم متفاوتون فيما يجعلون له من مكانة فاكثرهم أخذاً به أبو حنيفة وأقلهم أخذاً به ابن

(١) الجويني: البرهان ٧٤٢/٢ ، ٧٤٤ .

(٢) السابق ٧٦٨/٢ .

(٣) السابق ٧٦٤/٢ .

(٤) انظر الاحكام ١٩٢/٧ ، ١٩٤ .

(٥) انظر : ابن العربى: العواصم من القواصم تحقيق د/ عمار طالى الجزائر ١٩٧٤ ط ١ ح ٢/٣٥٥ وما بعدها .

(٦) انظر : ابن تيمية : الاستقامة تحقيق د/ محمد رشاد سالم مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -

الرياض ط ١٤٠٣ / ١٩٨٢ .

ج ١ / ٦ ، ٧ وما بعدها ثم الفتاوى ، وهو موطن الاقتباس الموجود بالنص ٢٠٠/١٩ ، وانظر ٢٨٠ - ٢٨٥ ويتابع

الشوكاني ابن تيمية انظر إرشاد الفحول ٢١٠ ، ٢٥٩ .

حنبل ، وأوسطهم فى الأخذ به مالك والشافعى (١) ثم تختلف المذاهب فى الأخذ بالقياس أو عدم الأخذ به فى بعض المباحث الفقهية فلا قياس فى العقوبات المقدرة أى الحدود عند الحنفية ، على حين يقول الشافعية بالقياس فى مثل هذا الأمر وهكذا (٢) .

*** ثم يرتبط بتحديد الأدلة وتحديد نطاقها ومجالها تحديد علاقتها ببعضها ببعض ، لبيان ما يكون له التقديم من بينها ، وما يكون له التأخير ، ولا يقع هذا عند الأصوليين خبط عشواء ، بل إنه يقع عند كل منهم تبعا لأصول يرتضيها ، وقواعد يحتكم إليها بحيث يمكن لمن استوعب أصول مذهب ما أن يتنبأ بما يمكن أن يكون له من رأى عند اجتماع هذه الأصول .

ومن الأمثلة التى توضح الأمر هنا ما يحثه الأصوليون حول نسخ القرآن بالسنة ، وهى مسألة خلافية ، فالشافعى يرى أن القرآن لا ينسخ إلا بقرآن مثله ، وجمهور الفقهاء يرون أن القرآن يمكن أن ينسخ بالقرآن وبالسنة ، لكنهم شرطوا فى السنة أن تكون متواترة أو مستفيضة مشهورة ويترتب على هذا ألا ينسخ القرآن بخبر الآحاد ، ومبعث هذا عندهم أن نص القرآن قطعى ، وأن خبر الآحاد ظنى ، والقطعى لا ينسخ بالظنى ، أما ابن حزم فيرى أن القرآن ينسخ بخبر الآحاد ، لأنه يرى أن السنة الثابتة الصحيحة كلها قطعية ، وأن هذا الحكم ينطبق على خبر الآحاد ، فهو متسق مع قوله بقطعية السنة، وأفادة خبر الآحاد المعلم واليقين لا الظن (٣) .

ومن أمثلته ما نجده لدى الفقهاء من خلاف حول خبر الواحد إذا خالف القياس ، فالشافعى وابن حنبل وبعض الحنفية وكثير من الفقهاء يرون أن الخبر مقدم على القياس، على حين يرى بعضهم كعيسى بن أبان أن الراوى للحديث إن كان ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس وإلا فلا ، ويرى أبو الحسن البصرى أن علة القياسان كانت منصوصة قدم على الخبر ، أما إن كانت مستنبطة فالتقديم للخبر (٤) .

أما إذا خالف خبر الآحاد عمل أهل المدينة فإن رأى لدى مالك وشيخه ربيعة الرأى هو تقديم عمل أهل المدينة ، اتباعا للأصل الذى ارتضاه الامام مالك « لأن عمل أهل المدينة هو عمل ألف عن ألف حتى يصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فإذا خالفهم خبر آحاد كان ضعيف النسبة للرسول فتقدم عليه وليس الأمر على هذا النحو لدى ابن حزم مثلا » (٥) .

(١) تحتاج المسألة إلى تفصيل كثير لا يتسع له المقام وانظر على سبيل المثال الرسالة للشافعى ٩٩هـ ، ٦٠٠ وأعلام الموقعين ٢٤/١ وحلية الأولياء للأصبهاني تصوير دار الكاتب العربى ٢٢٩/٦ .

(٢) انظر : أبوزهرة (أصول الفقه : ٢٤٢

(٣) السابق : ١٨٢ ، ١٨٣ وانظر لابن حزم الأحكام ١١٩/١ وما بعدها ، ١٢٦/٣ .

(٤) انظر الأمدى : الأحكام ١١٨/٢ ، ١١٩ .

(٥) انظر أبوزهرة : مرجع سابق ١٠١ وقارن الأحكام ٩٧/٢ وما بعدها

وهكذا - وسيزداد هذا الأمر وضوحا عند الحديث فيما بعد - عن تعارض الأدلة - عند القائلين به - وكيفية الترجيح بينها .

٢ - يتفق الأصوليون - على اختلاف مذاهبهم ومناهجهم - على ما للكتاب والسنة من مكانة عظيمة ، فإليهما ترجع الأصول ، وعليهما مدار الاستنباط ، ولذلك يهتم الأصوليون بدراستهما دراسة تتسم بالاستيعاب والتعمق والدقة ولهم في دراسة نصوصهما جهود غير منكورة ، وهم يدرسون هذه النصوص من حيث ألفاظها ، والصيغ الواردة فيها ، أمرا ونهيا ، عموما خصوصا ، واطلاقا وتقييدا ، وغايتهم من ذلك كله الوصول إلى أقصى قدر من الوضوح للمعاني والتحديد للدلالات .

وإنما كان ذلك الوضوح ضرورة « لأن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه ، وأن يعرف كل ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل ، وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان ، وإذا قبل من كل أحد تفسير لفظة بما لا يحتمل لغة ... أفضى ذلك إلى إبطال اللغة وإبطال فائدة وضعها »^(١).

ويقتضى هذا الوضوح وجوب التحديد لدلالات النصوص وما بها من ألفاظ ومصطلحات ليقع الفهم واضحا ، ولئلا تختلط ، فيسمى بعضها باسم آخر منها ، فيوجب ذلك وضع معنى في غير موضعه ، فتبطل الحقائق ، والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد اختلاط الأسماء ، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة ، فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته ، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر ، فيقع البلاء والاشكال «^(٢) .

وإذا كان الوضوح والتحديد من الأمور المطلوبة للغة بصفة عامة ، حتى لا يقع فيها غموض أو لبس أو خلط في استعمال المخاطبين بها ، لأن هذا القصور في استعمال اللغة يؤدي إلى فوضى في الفهم وفي العلاقات الاجتماعية ، وما يتعلق بها من حقوق والتزامات - إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للغة عموما فإن الحاجة إلى الوضوح والتحديد بالنسبة للنصوص الشرعية تعد أكثر تطلبا وإلحاحا ، لما يرتبط بها من دقة في استنباط الأحكام الشرعية ، لأن لغة الوحي ليست مجرد نص لغوي معجز وإنما هي وعاء الشريعة، ومناط الأحكام ، ومصدر حجية الأدلة الشرعية ، والحاكم على الأصول قبولا أو ردا .

ولقد تزداد الحاجة إلى الوضوح والتجديد إلحاحا إذا استحضرنما ما هو معروف من أن القرآن الكريم - وهو أصل الأصول - قد نزل بلغة العرب وعلى معهود ألفاظها

(١) الأمدي : الأحكام ٨١/٤ .

(٢) ابن حزم الأحكام ١٠١/٨ .

الخاصة وأساليب معانيها » وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد ظاهرة ، وبالعالم يراد به العام فى وجه والخاص فى وجه ، وبالعالم يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر ، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ... »^(١) وأن ما جاء فى القرآن من صيغ قد يتفق ظاهرها ، ويختلف مضمونها ومدلولها ، ويقتضى الوصول إلى تحديد هذه المدلولات إلى دراسة النص من جميع جوانبه ، دراسة فهو فى ذاته ، ودراسة لأسباب نزوله ، ودراسة لما يقاربه فى المعنى ، ولما يقاربه فى الموضوع ودراسة للمصلحة المترتبة عليه ، وهكذا يفحص الأصولى فى دراسة النص وما حوله مستعينا بكل الوسائل التى تعينه على تحديد المراد منه ، لينتقل بعد ذلك إلى الاستنباط منه .

وبين ابن السيد البطليوسى طرفا من ذلك يتفق مع ما سقناه من حديث الشاطبى حين يقول فى مقام حديثه عن الحقيقة والمجاز أن « الأمر يرد بصيغة الخبر ، والخبر يرد بصيغة الأمر ، والايجاب يرد بصيغة النفى ، والنفى يرد بصيغة الايجاب ، والواجب يرد بصيغة الممكن أو الممتنع ، والممكن والممتنع يردان بصيغة الواجب ، والمدح يرد بصورة الذم ، والذم يرد بصورة المدح ، التقليل يرد بصورة التكثير ، والتكثير يرد بصيغة التقليل ، ونحو ذلك من أساليب الكلام ، التى لايقف عليها إلا من تحقيق بعلم اللسان وكل نوع من هذه يقصد به غرض من أغراض البيان »^(٢) .

ومن أجل ارتباط النص الشرعى : قرأنا والسنة بالتشريع ، ومن أجل الوصول فى فهمه إلى أقصى درجات الوضوح والتحديد ، جعل الأصوليون من مباحث علم الأصول: المباحث اللغوية ، وقد جعلوها كالمدخل لهذا العلم ، هو مدخل ضرورى جدا « وذلك أن لمباحث اللغات مدخلا كبيرا لمن يريد دخول أبواب الفقه ، والاطلاع على حقائقها . فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بها ، اللذين هما أصول الفقه وأدلتها ، فمن لايعرف اللغة لايمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة»^(٣) .

وقد جعلوا لمباحث الألفاظ مكانة مهمة جدا فى هذا العلم وفى ذلك يقول الجوينى مقتضيات الألفاظ فن كبير وصنف عظيم»^(٤) .

ولم ينكروا استعانتهم فى هذا الشأن بما كتبه أهل الاختصاص من علماء النحو واللغة ، واكتفوا - أحيانا - بما تقرّر لديهم ولكنهم كانوا حريصين على ألا تستغرقهم

(١) الشاطبى : الموافقات ٦٥/١ ، ٦٦ .

(٢) التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، تحقيق د/ أحمد كحيل ، د/ حمزة النشرتى ، دار الاعتصام ط١ / ١٩٧٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، وقارن الموافقات ١٥٢/٢ .

(٣) عبد القادر بن بدران الدمشقى ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل تحقيق د/ عبد الله التركى ، مؤسسة الرسالة ط٢ / ١٩٨١ ، ص ١٧٠ .

(٤) البرهان ٦٢/١ ، ٥٦٣ وأنظر ١٦٩/١ ومقدمه الموافقات بقلم المحقق ٥/١ .

الدراسات اللغوية ، لأنها وسيلة لاغاية ، ولذلك فإنه عندما توسع بعض الأصوليين في الحديث عنها وجدنا من الأصوليين من ينتقد ذلك ، لأن المسائل المرسومة في أصول الفقه ينبغي أن تكون ذات ثمرة فيه ، بحيث تحذف منه المسائل التي لاتنبئ عليها فروع فقهية ، وينطبق ذلك على بعض الأبواب النحوية واللغوية . وعلى ذلك لا يصح أن يبقى في علم الأصول إلا ما له صلة بالفهم والاستنباط (١) .

وعلى الرغم من إفادة الأصوليين من دراسات علماء النحو واللغة لم تكن دراستهم لمباحث اللغة مجرد صدئ لهم بل إنهم اعتنوا في فهمهم كما يقول الجويني بما أغفله أئمة العربية ، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان مقصد الشرع . وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص ، وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب ، ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لاعدول عنها (٢) .

ولم يكن مستغربا - مع هذا الادراك لتمييز الدراسة اللغوية عند الأصوليين أن نجد لديهم مخالفة - أحيانا - لآراء اللغويين ، مثلما نجد في مناقشة الجويني لقول أهل اللغة « النكرة في النفي تعم ، وفي الإثبات تخص » وهو يناقش هذه القاعدة مناقشة تخرجها من عمومها وإطرادها ، فقد تكون النكرة في الإثبات دالة على العموم ، وقد تكون في النفي مدخلا للدلالة على نوع من الخصوص بدلالة التركيب اللغوي ، وليس التركيب من النفي - عندئذ - نصا في اقتضاء العموم (٣) .

ثم نجد لدى الجويني أيضا استدلالا باللغة على فساد بعض الاجتهادات الفقهية في فهم بعض آيات الأحكام (٤) .

وهكذا يمكن القول بأن الأصوليين - وإن تأثروا بجهود علماء النحو واللغة - فإنهم كانوا يتشبثون بأنواع من الدراسات لم تكن لدى من تأثروا بهم ، وكانوا يصلون إلى مستوى من التعمق والفوص على أسرار اللغة ومراميها ، ودقائقها لم يكن متحققا لأكثر النحويين واللغويين ، ولهذا وصفت المباحث اللغوية عندهم بأنها « ليست من نوع علوم اللغة أو النحو العادية ، فقد دقق الأصوليون نظرهم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة ... باستقراء يزيد على الاستقراء اللغوي ، فهناك - إذن - دقائق لا يتعرض إليها (كذا) الأصوليون باستقراء خاص وأدلة خاصة » (٥) .

(١) الموافقات ٤٢/١ - ٤٤ - ثم ٥٦/١

(٢) البرهان ١٦٩/١ .

(٣) البرهان ٢٣٧/١ ، ٢٣٨ .

(٤) انظر البرهان ٥٥٥/١ - ٥٥٨ .

(٥) النشر : مناهج البحث - مرجع سابق ص ٧٤

ومن الحق أن يقال أن ما كتبه الأصوليون حول مباحث الألفاظ يعد من أهم ما أبدعته عقولهم ، وأنه ينتظم مع كتاباتهم عن القياس والعلة وشروطها ومسالكها وقوادحها جوهر منتهجهم ، وصفوة جهودهم ، وموضوع فخرهم ، وموطن الثناء عليهم .

ومن الحق أن يقال كذلك أن أى محاولة لوصف ما فعلوه فيما يتعلق بمباحثهم اللغوية لا يغنى قليلا عن الرجوع إلى كتبهم ذاتها للتعرف على بعض خصائصهم من حيث الغوص على المعنى ، والجهد العارم لضبط المصطلحات وتحديد الدلالات والبعد عن كل ما يؤدي إلى الغموض والابهام والحرص على الدقة الشديدة ، وإدراك العلاقات بين النص وما يحيط به من قرائن وملابسات وأسباب نزول وما تضمنته اللغة من طرائق التعبير وأساليب البيان .

ويمكن - على ضوء هذا التنبيه - أن نشير - فى إجمال شديد - إلى شئ مما قالوه حول القواعد والمباحث اللغوية ، مع الاستعانة بما كتبه بعض الأصوليين القدامى وفى مقدمتهم الجوينى والبصرى ثم الامام الغزالى الذى خصص لهذا الباب ما يزيد على الثلث بل ما يقارب النصف من كتاب المستقصى^(١) ثم بالاستعانة بما كتبه شيوخ الأصول المعاصرون وفى مقدمتهم الشيخ محمد أبو زهرة ، والأستاذ على حسب الله والشيخ عبد الوهاب خلاف -

تسج القواعد اللغوية عندهم إلى أربعة نواح :

الناحية الأولى : إلى الألفاظ من ناحية وضوحها وقوة دلالتها على المقصود منها .

الناحية الثانية : من حيث طرق هذه الدلالة : أمى بصريح العبارة أم هى بالإشارة ولوازم المعانى ، ثم أمى بالمنطوق أم هى بالمفهوم .

الناحية الثالثة : من حيث ما تشتمل عليه الألفاظ ومدى ما تدل عليه من عموم أو خصوص ، ومن تقييد أو إطلاق .

الناحية الرابعة : من حيث صيغ التكليف .

أ - فأما الألفاظ فإن لها مراتب تتدرج فيها من حيث قوة الوضوح ودرجته وهى بحسب ترتيبها من أدنى إلى أعلى الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم ، والظاهر يقبل التخصيص والتأويل والنسخ ، ومن ثم يدخله الاحتمال من هذه النواحي ، والنص أقوى منه فى دلالاته ، ولذلك لا يدخله الاحتمال أو لا يدخله الاحتمال الناشئ عن دليل ، ومن ثم يقدم على الظاهر عند التعارض .

(١) انظر : القبط الثالث الذى يصنفه بأنه هو عمدة علم الأصول ، وهو الذى يتعلق بكيفية استثمار الأحكام من منثورات الأصول . المستقصى ٢١٥/٦ إلى ٤٢٥ ثم ج ٢/٢ - ٢١٢

أما المفسر فهو الذى يتبين معناه المقصود من دليل آخر أو من نص آخر وهو أقوى فى الدلالة من سابقه ، ولذا لا يحتمل التأويل ولا التخصيص وإن كان يحتمل النسخ ، ويترتب على هذا أنه يقدم على الظاهر والنص إذا تعارض معهما .

ثم يأتى المحكم على قمة هذه الدرجات ، لأنه يدل على مقصوده الذى سبق له ، وهو واضح فى معناه ، لا يقبل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا حيث يقتزن به ما يدل على أنه غير قابل للنسخ (١) .

وتتدرج هذه الدرجات الأربع تحت مسمى الواضح ، ويقابله غير الواضح وهو ذو أقسام أربعة أيضا ، هى : الخفى والمشكل والمحمل والمتشابه ، ولكل منها معنى اصطلاحى يمكن الرجوع إليه ، ويمكن القول - إجمالا - بأنها مقابلة للأقسام الأربعة السابقة .

ب - أما دلالات الألفاظ فهى أربع دلالات عند الحنفية ، خمسة عند جمهور الفقهاء وهى دلالة العبارة ، ودلالة الإشارة ودلالة النص ودلالة الاقتضاء وزاد الجمهور مفهوم المخالفة .

فدلالة العبارة هى المعنى المفهوم من اللفظ سواء أكان ظاهرا فيها أم كان نصا ، وسواء أكان محكما أم غير محكم .

وإشارة النص هى ما يدل عليه اللفظ بغير عباراته ، ولكنه يجئ نتيجة لهذه العبارة ، فهو يفهم من الكلام وإن لم يكن مستفادا من العبارة ذاتها .

ثم دلالة النص ، وهى التى تسمى مفهوم الموافقة كما تسمى دلالة الأولى وإنما تكون كذلك إذا كانت عبارة النص تدل على الحكم فى واقعة بعبارته ، ويفهم هذا الكلام من النص فى واقعة أخرى لتحقيق موجب الحكم فيه .

ثم تأتى - أخيرا - دلالة الاقتضاء وهى دلالة اللفظ على كل أمر لا يستقيم المعنى إلا بتقديره . (٢)

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدلالات - شأنها شأن الألفاظ فيما سبق - ليست فى قوة واحدة فى الاستنباط ، فدلالة العبارة أقواها ، ودلالة الاقتضاء أضعفها .

ج - ثم تنقسم الألفاظ - مرة أخرى - من ناحية شمولها إلى خاص وعام ، ومطلق ومقيد ، وفى كل منها مباحث نتناول تعريف كل منها ودلالته وطرق تخصيص العام ،

(١) انظر لذلك : البرهان ١/٤١٢ - ٤٢٦ ، وانظر فى حديثه عن تأويل النص ١/٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٥ ، ٥٢٢ ، ٥٣٧ ، ٥٤٥ وما بعدها ، والمستصفى ١/٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٤٥ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ والأحكام ٢/٥٢٣ وما بعدها وإرشاد الفحول ١٧٥ ، ١٧٦ وما بعدها .

(٢) انظر مثالا : المستصفى ٢/١٨٦ وما بعدها والأحكام للامدى ٢/٢٥٧ ، ٦٤/٣ وشرح مسلم الثبوت ١/٤٠٦ . وما بعدها وأصول السرخسى بتحقيق أبى الوفا الأقفانى - دار المعرفة لبنان ١٩٧٣ انظر ١/٢٣٦

وقواعد رفع التعارض بين العام والخاص ، وبين العام والعام ، وبين الخاص والخاص.

وقد تحدث الأصوليون عما يكون به تخصيص العموم وقسموه إلى متصل أى فى العبارة ذاتها أو منفصل عنها ، فالتخصيص بالمتصل كالتخصيص بالاستثناء والوصف والغاية والشرط والتخصيص بالمنفصل كالتخصيص بالعقل والحس والإجماع والكتاب والسنة المتواترة والقياس . ونحو ذلك من المخصصات كالعادة بشروط أو بمذهب الصحابى عند القائل به أو بالسياق ونحوها (١) .

وتجدر الإشارة إلى أن ما بذله الأصوليون من جهد فى هذه الدراسات اللغوية العميقة المفصلة كان يستهدف أصلا فهم النصوص الشرعية وتحديد دلالاتها ، تمهيدا لاستنباط الحكم الشرعى منها ، ولكن هذه البحوث صالحة - بما فيها من دقة وعمق - أن تكون خير معين على ضبط صيغ النصوص القانونية عند تشريعها ، ثم على تفسير هذه النصوص وتحديد دلالاتها ، ثم هى معينة - كذلك - على وضع قواعد لرفع التعارض بينها وفى ذلك يقول الشيخ خلاف : « وهذه القواعد والضوابط لغوية مستمدة من استقراء الأساليب العربية ومما قرره أئمة اللغة العربية ، وليست لها صبغة دينية فهى قواعد لفهم العبارات فهما صحيحا ، ولهذا يتوصل بها أيضا إلى فهم مواد أى قانون وضع باللغة العربية ، لأن مواد القوانين الوضعية المصوغة باللغة العربية هى مثل النصوص الشرعية فى أنها - جميعا - عبارات عربية مكونة من مفردات عربية ومصوغة بالأسلوب العربى . ففهم المعانى والأحكام منها يجب أن يسلك فيه السبيل العربى فى فهم العبارات والمفردات والأساليب ... وعلى هذا فالقواعد والضوابط التى قررها علماء أصول الفقه الإسلامى عن طرق دلالة الألفاظ على المعانى ، وفيما يفيد العموم من الصيغ ، وفيما يدل عليه العام والمطلق والمشتكك .. إلخ كما تراعى فى فهم النصوص الشرعية تراعى فى فهم نصوص القانون بأنواعه » .

وهكذا تضاف إلى وظائف علم أصول الفقه وظيفة جديدة تستدعى الحرص عليه والعناية به ، وتجعله قائما بخدمة جليلة فى شئون التشريع وتطبيق القوانين (٢) .

د - أما القسم الرابع فيتعلق بصيغ التكليف ، وينصب هذا القسم على دراسة صيغتي الأمر والنهى ، وذلك لأن « الشريعة مبناها فى التكليف على الأمر والنهى » (٣) .

(١) انظر مثلا : البصرى : المعتمد ٢٠١/١ - ٢٠٢ والمستصطفى ٩٨/٢ - ٩٩ والاحكام لابن حزم ١٢٧/٣ - ١٢٩ والاحكام للأمدى ١٨٦/٢ وما بعدها ، ٢٨٢/٢ ، ٢٨٣ وإرشاد الفحول ١٤٥ - ١٥٢ وانظر فى هذا الذى سبق كله : أصول الفقه لأبى زهرة ١٠٧ - ١٥٧ وقد اعتمدنا عليه كثيرا ، وعلم أصول الفقه لخلاف : مكتبة الدعوة الإسلامية بالأزهر ط ٨ دون تاريخ ١٤٠ - ١٩١ ، وأصول التشريع الإسلامى للأستاذ على حسب الله ، دار المعارف ، ط ٥ / ١٩٧٦ ، ٢٤٧ - ٣٢٧ .

(٢) خلاف : علم أصول الفقه ١٤١ بتصرف يسير جدا ، وانظر كتاب أبى زهرة السابق ٢ ، ٣ ، ١٠٩ .

(٣) الشاطبى : الموافقات ٨٨/٣ .

ويقوم الأصوليون في هذا القسم بتحديد معنى الأمر والنهي ، وللوصول إلى هذا التحديد يناقشون عددا من المسائل المتعلقة بكل منهما ، ويختارون حلولاً لكل مسألة منها ، وقد تختلف إجاباتهم عنها وحلهم لها ولكن كل واحد منهم مطالب بالدليل لما يختاره من حلول أو إجابات كما سبق القول .

ويمكن أن نذكر - على سبيل المثال - عددا من المسائل المتعلقة بالأمر على النحو التالي (١) .

- هل يقتضى الأمر تكرار الامتثال والتنفيذ أو يقتضى الامتثال مرة واحدة ؟
- هل يقتضى الفور وسرعة الامتثال أو يكون على التراخي ؟
- هل المندوب إليه مأمور به أو لا ؟
- هل الأمر بالشئ نهى عن ضده أو لا ؟
- هل إذا وقع المأمور به على حسب الاقتضاء أجزأ المكلف ذلك وكفاه أو لا يثبت ذلك إلا بقرينة ؟
- هل يكون الأمر بالقول فقط أو يكون بالفعل أيضا ؟
- هل للأمر صيغة تدل عليه ؟
- هل يقتضى الأمر وجب ما لا يتم المأمور إلا به أولا ؟
- هل يقتضى قبح أضداد المأمور به أو لا ؟
- هل الأمر محدد بوقت أو هو مطلق ؟
- هل يدخل الأمر في الأمر أو لا ؟
- هل يجب على الجماعة كلهم أو على بعضهم ؟
- هل تدخل النساء في خطاب الذكور أو لا ؟
- هل يدخل العبيد في خطاب الأحرار أو لا ؟
- إذا كان الإيجاب معلقا بشرط أو صفة أو غاية فهل ينتفى الإيجاب عما عدا ذلك أو لا ؟
- إذا تكرر الأمر فهل تتكرر فائدته أو لا ؟
- إذا جاء الأمر بعد حظر فهل هو للوجوب أو للإباحة ؟
- إذا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واحداً بأمر فهل يكون له وحده أو يكون للجميع ؟ (٢)

(١) يمكن القول هنا بأن هذه المباحث الأصولية كانت مما تميز به الأصوليون على النحويين واللغويين .

(٢) انظر في هذا كله : البرهان ٢٢٤/١ وما بعدها إلى ٢٦٨ والمعتمد ٤٥ - ١٨٠ والأحكام لابن حزم ٤٥/٣ وما بعدها

- ٧٧ والمستصفي ٢/٢ - ٢٤ والأحكام للآمدي ١٢١/٢ - ١٨٦

ولا يكتفى الأصوليون بهذه الدراسات المتنوعة لصيغة الأمر وإنما يقومون باستقراء شامل لصيغ الأمر في اللغة والقرآن الكريم (١)

ليستعينوا بهذا الاستقراء على تحديد المراد بالأمر ، وهم يشتركون في هذا الصدد مع البلاغيين ، ولكنهم يتميزون عنهم بأن دراستهم لم تكن ذات طابع نظري يتعامل مع اللغة من الناحية الجمالية البيئية فحسب ، بل إن غايتهم كانت نتجه - زيادة على ذلك - بوضع منهج دقيق للاستنباط من النصوص ، تمهيدا للاستعانة به في الاجتهاد للتوصل إلى الحكم الشرعي ، فالطابع العلمي - عندهم - أشد ظهورا ، والعناية بالتطبيق أكثر حضورا مع عناية بالجانب النظري يسابقون بها البلاغيين ، ويسبقونهم ويظهر هذا - على سبيل المثال - من تلك الأمثلة التي أوردناها عن مباحث الأمر لديهم منذ قليل .

هـ على أنه ينبغي - قبل أن نغادر هذا المبحث الدقيق في المسائل اللفظية اللغوية - أن نشير إلى أن الأصوليين قد اهتموا في دراستهم للنصوص بتحديد معاني الحروف ، وذلك لأن الخطاب كما يقول أبو الحسن البصري - تتغير فوائده بالحروف الداخلة عليه (٢) بل توصف بعض الحروف عند بعضهم بأن عليها « مدار المسائل الفقهية ، وتشدد الحاجة إليها » (٣) .

ويذكر بعضهم مثالا تتضح به هذه الأهمية لتحديد معاني الحروف وعلاقتها بالأحكام ويتعلق ذلك بالواو التي اختلف الأصوليون - واللغويون أيضا في معناه فمن قائل أنها للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه مطلقا دون ترتيب ، ومن قائل أنها للترتيب كالفاء . ويترتب على ذلك الخلاف في مثل قول القائل : إن دخلت الدار طالق وطالق وطالق . فعند من يقول أنها للترتيب لاتقع إلا الأولى فحسب ، لأن المحل ، بوقوع الطلقة الأولى - يكون غير صالح لوقوع ما بعدها ، بل أنه يشغل بحكم الأولى وهو الطالق ويكون الباقي لغوا (٤) .

ولا يوقف الأمر عند حد هذا المثال بل « كثير من مسائل الفقه تترتب على ذلك ، فلا بد من بيان هذه الحروف وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها » (٥) .

وقد كان منهجهم في تحديد معاني هذه الحروف مبنيا على استقراء النصوص ، ومنهم دلالاتها ، وتوثيق روايتها ، وكانت حجتهم فيما يصلون إليه « شهادة الاستقراء » أو « الاستقراء غير المكتوب » (٦) .

(١) انظر مثلا : البرهان - ٣١٤/١ - ٣١٧ والأحكام للآدمي ١٤٢/٢ ، ١٤٣ .

(٢) انظر المعتمد ٢٨/١ .

(٣) انظر فوائدهم بالرحموت بهامش المستصفى ٢٢٩/١ .

(٤) السابق . الموضع نفسه ، وهو يورد أقوالا أخرى في تفسير هذا المثال .

(٥) أصول السرخسي ٢٠٠/١ .

(٦) انظر فوائدهم بالرحموت ١٥٢/١ .

٣ - إذا قام الأصوليون بتحديد الأدلة وتحديد نطاقها ، ثم قاموا بدراسة النصوص تلك الدراسة المستوعبة التي أُلحنا إلى بعض جهودهم فيها فقد يلاحظ الأصولي وجود تعارض في الأدلة وتلك مشكلة تحتاج إلى حل ، وليس من المقبول تجاهلها ، لأن ذلك يؤدي إلى تعطيل الأدلة عن عملها ، ويؤدي إلى فصل الوقائع عما نزل بشأنها من أدلة - وقد قام الأصوليون بجهد كبير في هذا الشأن بحيث يمكن اعتباره من أهم مآخذه ، وقد استعانوا فيه بكل ما يمكن أن يعينهم عليه من نتائج العلوم الإسلامية الأخرى كعلم مصطلح الحديث وعلم الجرح والتعديل ونحوهما ونعترف بأن عرض منهجهم في هذه النقطة يحتاج إلى مناسبة أخرى بعد أن طال البحث إلى هذا المدي ، وأنتا لنسأل الله تعالى أن يعين على إتمامه في وقت قريب .

* ولعلنا - إن ضاقت علينا فرصة استكمال البحث كما كنا نرجو - ألا يضيق علينا أن نذكر موجزا بأهم الخطوات والمراحل التي يقوم الأصولي بها ، ولعله فيما نضيفه موجزا هنا ما يتسكمل ما أعوزته الفرصة للتفصيل .

١ - البحث عن النص أو النصوص المتعلقة بموضوع بحثه أو المسألة التي يبحث عن حكمها .

٢ - إذا كانت النصوص مأخوذة من السنة النبوية فلا بد أن يكون على علم بدرجتها من الصحة أو الحسن أو الإرسال ونحوها تبعاً للمعايير التي يضعها علماء مصطلح الحديث .

٣ - ترتيب هذه النصوص من حيث وثاققتها ودرجتها ، فيقدم القرآن في الجملة على الحديث ، ويقدم الحديث بفضه على بعض بحسب ما يتحقق فيه من صفات فيقدم المتواتر على الأحاد ، ويقدم الأحاد بفضه على بعض بحسب أحوال الرواة واتصال السند ، ونحو ذلك ، ثم يقدم الإجماع على القياس ، ويقدم القياس بفضه على بعض ، فيقدم القياس المنصوص على علته مثلاً على القياس الذي تكون علته مستنبطه وهكذا .

٤ - ترتب هذه النصوص من حيث التاريخ ، فقد يكون من بينها ما يمكن اعتباره ناسخاً لغيره ، فيكون الحكم للأخير منها ويستدل على ذلك بقرائن تدل على ذلك ، وقد يكون في النص نفسه ما يدل على النسخ .

٥ - الدراسة اللغوية الدقيقة لدلالات الألفاظ والصيغ الواردة في النصوص .

٦ - إذا حدث تعارض في مدلول بعض النصوص ، ولم يمكن معرفة تواريخها لجأ الأصولي ، وكذا المجتهد مستعيناً بعلم الأصول - إلى التوفيق بينها إذا كان ذلك ممكناً ، بملاحظة العموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ونحو ذلك ، وإلا لجأ

الترجيح بينها ، لتقديم ما هو أولى بالتقديم منها وهذا مسلكه أكثر الأصوليين، وإن كان بن حزم لم يوافق عليه ، إعمالا للنصوص كلها ، وقد وضع منها خلاصا به لحل مايمكن أن يوصف لدى غيره بالتعارض (١) .

٧ - إذا لم يوجد فى المسألة نص معلوم فهل يوجد فى المسألة إجماع أو لا ؟

٨ - إذا لم يوجد فى المسألة بذاتها نص ، ولكن يوجد نص فى مسألة مشابهة ، فعند ذلك يمكن اللجوء إلى القياس عند القائلين به ، ويقتضى هذا جهدا كبيرا فى تحديد العلة وإثباتها وإبعاد القوادح عنها كما يقولون وهذا المبحث من أهم الدراسات عند الأصوليين .

٩ - إذا لم يوجد فى المسألة ذاتها نص ، ولم يوجد نص فى مسألة مشابهة ، ولكن وجدت نصوص عامة يمكن أن تكون ذات صلة بموضوع بحثه ، أو كانت تتحدث عن قواعد عامة فى الشريعة يمكن تطبيقها على موضوع البحث أو كانت مؤدية إلى تحقيق مقصد من مقاصد الشريعة ، فعند ذلك يمكن الاستدلال بذلك إعمالا للمصلحة المرسله عند من يقول بها .

١٠ - يمكن للأصولى أن يلجأ إلى أصول أخرى إن كانت عنده أصولا كالعرف والاستحسان ونحو ذلك من الأصول .

ولعل مجرد سرد هذه الخطوات بهذا الإيجاز - يعطى فكرة تقريبية عن جهود الأصوليين ومنهجهم ، ولكنه لا يغنى عن معايشته كتب الأصوليين والرجوع إليها للتعرف على منهجهم وخصائصه ، وهو ماحاولنا منه شيئا فى هذا البحث .

وإنه لمن حق المسلمين أن يفخروا بهذا العلم وما فيه من دقة وكمال ، وأنه ليعد كما يقول ابن خلدون : « من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها فائدة » (٢) .

والله المستعان والحمد لله أولا وآخرا .

(١) نرجو أن تنتج تفصيل ذلك فى الجزء الباقى من البحث وأنظر الأحكام لابن حزم ٢١/٢ - ٦٥ .

(٢) المقدمة : طبعة الشعب ٤١٨

إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل ، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م . أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر . (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).
- نحو نظام نقدى عادل ، للدكتور محمد عمر شابرا ، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر ، وراجعه الدكتور رفيع المصرى ، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزودة) ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- نحو علم الإنسان الإسلامى ، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله ، الطبعة الأولى ، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .
- منظمة المؤتمر الإسلامى ، للدكتور عبد الله الأحسن ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفاتر ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م .
- ترانثا الفكرى ، للشيخ محمد الغزالى ، الطبعة الثانية ، (منقحة ومزودة) ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة) ، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .
- إصلاح الفكر الإسلامى ، للدكتور طه جابر العلوانى ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة ، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م ، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر) ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة ، للشيخ عبد الغنى عبد الخالق ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م ، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).

- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (متقحة ومزينة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارس مع الشيخ محمد الغزالى أجراها الأستاذ عمر عبید حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبید حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- الجزء الثانى : منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى : منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكير من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الإنجليزية)، للدكتور محمد معين صديقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، للأستاذ أحمد الريسونى، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامى - الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الخطاب العربى المعاصر : قراءة نقدية فى مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادى إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة)، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعى بين الرضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة : للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة فى ضوء المنظور الحضارى الإسلامى، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادى لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- الفكر التربوى الإسلامى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة) ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعى لأحاديث صحيح البخارى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا :

المكتب العربي المتحد

United Arab Bureau

P.O Box 4059

Alexandria, VA 22303, U.S.A.

Tel: (703) 329-6333

Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي

Islamic Book Service

10900 W. Washington St.

Indianapolis, IN 46231 U.A.S.

Tel: (317) 839-9248

Fax: (317) 839-2511

في أوروبا :

المؤسسة الإسلامية

The Islamic Foundation

Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane

Markfield, Leicestershire LE6 0RN, U.K.

Tel: (44-530) 244-944 / 45

Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامي

Muslim Information Services

233 Seven Sister Rd.

London N4 2DA, U.K.

Tel: (44-71) 272-5170

Fax: (44-71) 272-3214

المملكة الأردنية الهاشمية :

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ص.ب : ٩٤٨٩ - عمان

تليفون : 6-639992 (962)

فاكس : 6-611420 (962)

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامي

ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض : ١١٥٣٤

تليفون : 1-465-0818 (966)

فاكس : 1-463-3489 (966)

المغرب :

دار الأمان للنشر والتوزيع

4 زنقة المأمونية

الرباط

تليفون : 723276 (212-7)

لبنان :

المكتب العربي المتحد

ص.ب : 135888 بيروت

تليفون : 807779

تيلكس : 21665 LE

الهند :

Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.

P.O. Box 9725 Jamia Nager

New Delhi 100 025 India

Tel: (91-11) 630-989

Fax: (91-11) 684-1104

مصر :

النهار للطبع والنشر والتوزيع

٧ ش الجمهورية - عابدين - القاهرة

تليفون : 3913688 (202)

فاكس : 340-9520 (202)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة
أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس
عشر الهجري (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكلية والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

موضوع المنهجية موضوع معقد بطبيعته نظراً لتعدد أبعاده وتنوع زوايا النظر إليه واختلاف الرؤى في التعامل معه ، وذلك لكونه المحور الأساسى فى بنية النسق المعرفى والمقدمة الضرورية لتأسيس أى علم من العلوم ، ويتناول الكتاب أهم القضايا والإشكالات المنهجية بصورة تثير فى الأذهان أسئلة أكثر مما تقدم إجابات محددة ، الأمر الذى يدفعنا إلى القلق والتفكير العلمى أكثر مما يؤدى إلى الراحة الفكرية .

وقد جاءت أعمال هذه الندوة الثانية التى عقدت بمشاركة جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر لتغطى مختلف قضايا المنهجية فى عدة محاور :

المحور الأول : إستمولوجيا العلم والمنهج

حيث يتناول النسق الإسلامى لمناهج البحث العلمى وعناصر المنهج العلمى فى القرآن و السنة وإسهامات العلماء المسلمين فى العلوم الرياضية والطبيعية .

المحور الثانى : قضايا إشكالية فى المنهجية

ويناقش أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية ومنهج التعامل مع المصطلحات والمنهج العلمى عند ابن خلدون .

المحور الثالث : المنهجية فى العلوم الإسلامية

ويناقش منهج البحث فى علم العقيدة فى ضوء التطور العلمى وقضايا التجديد فى علم أصول الفقه ومنهج المسلمين فى علم الكلام .